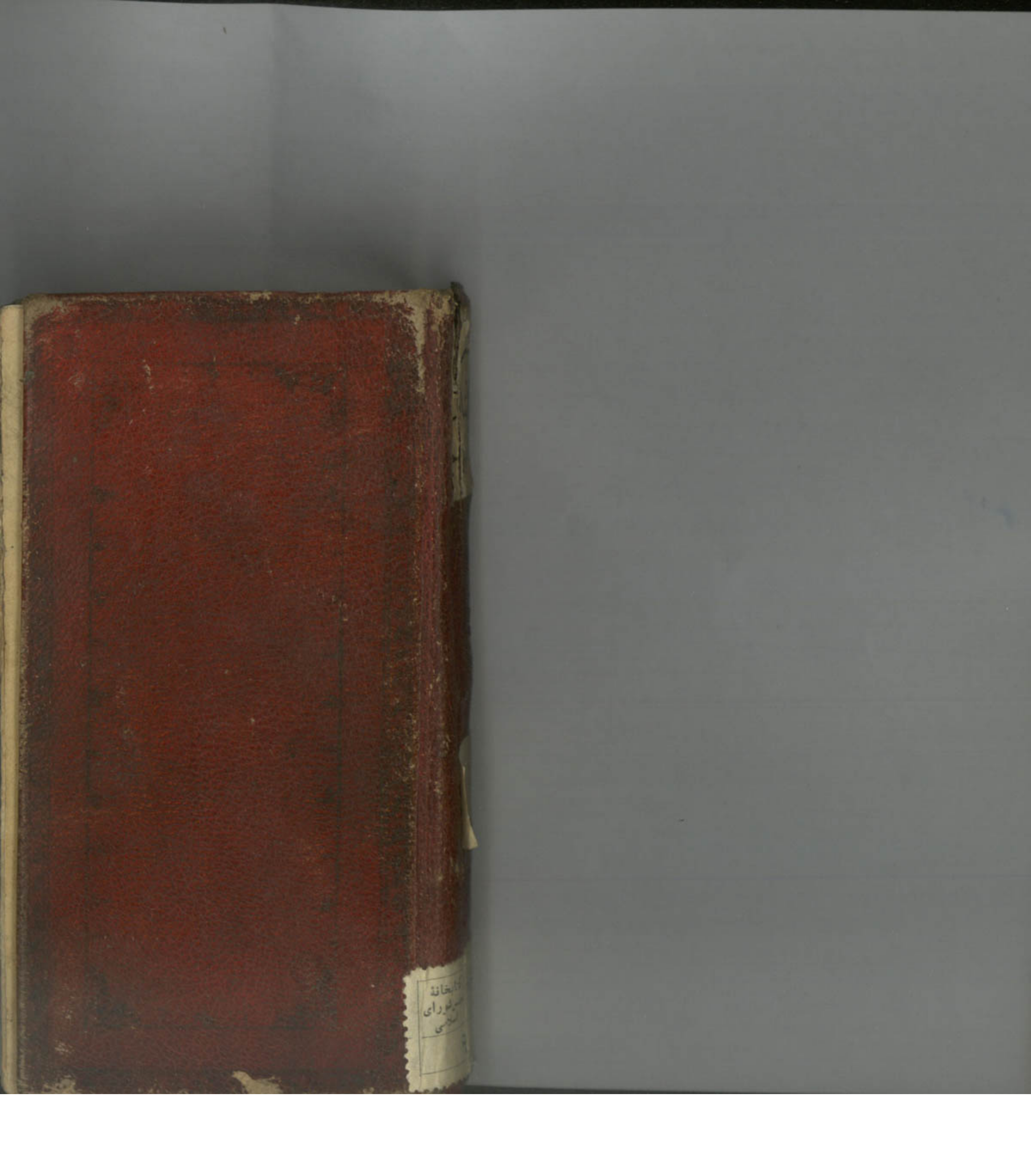

بخانه
ورای



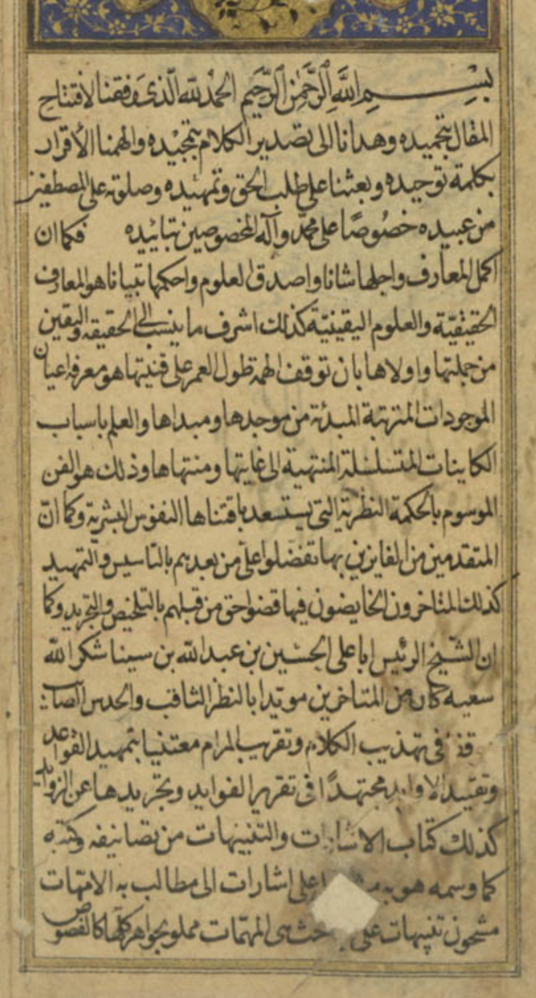
شورای ملی
کتاب
مؤلف
جلد (۹۹۸) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۹۸



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح الشاطبیه
مؤلف
جلد (۹۹۸) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۰۰۸
۲۱۷۰۴
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۹۹۸


شورای ملی
خطی اهدائی

١



شرح اشارات

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح
المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار
بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلوة على المصطفين
من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتاييده فكما ان
اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واحكمها تبيانا هو المعارف
الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين
من جملتها واولاها بان توقف الهمم طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان
الموجودات المترتبة المبتدئة من موجدها ومبداها والعلم باسباب
الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي يستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان
المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد
كذلك المتاخرون الخائضون فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما
ان الشيخ الرئيس ابا على الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله
سعيه كان من المتاخرين موئدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب
قد [illegible] في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد
كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه
كما وسمه هو به [illegible] على اشارات الى مطالب هي الامهات
مشحون بتنبيهات على [illegible] هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص

ب

محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة
في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقف
الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الآمال الوافية دون
الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة ملك
المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا
فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه
باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ
في التنقير عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ
في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في بعض قواعده حد
الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى
بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا
النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما
قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا
شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا
عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه
بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين
عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى
ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاجلة الخلصان وهو
مجلس الرفيع رب الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء
و[illegible] الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه و
مثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واودع ما ينقض
عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب
المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده

ما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من
الشرح الاول وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري
القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل
الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منها
عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا
يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية
الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة
الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان يميز بحل
مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئتي
ويعذلني من يعثر على هفواتي واني للخطايا المعترف وبالقصور
والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق صدر الكتاب
قول الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه
والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني
يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها
النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان
جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه الاستعداد
ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه
تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي
من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهدايته تعالى
الى سواء الطرق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني
العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه
فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يعقل في النفس الا

٥

اعدادا اما القبول فذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان
تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما
يكون بحسن توفيقه تعالى وتزكية الباطن من الملكات الردية
يكون بهدايته تعالى وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه
واقول السالك الطالب يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما يحصل
بسعيه وكده ويستوفق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب
متوافقة في التسبيب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر
على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض
عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حال من
الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا وللنفسه تاثيرا الا
ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه
الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل
منه وانما يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ
عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى
في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم
بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله
تعالى على ما يتيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله
ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا
بمطالبه قوله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا
على محمد واله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل
عليك تفريعها وتفصيلها اقول الفروع لاصلها كالجزئيات لكلياتها

مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء لكلها مثاله
زحل والمشتري للمتحير والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل
بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه
بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل
وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل
ظهر او بان لك فروعها **قوله** ومبدئ من علم المنطق ومنتقل
عنه الى علم الطبيعة وما قبله **اقول** الابتداء بالمنطق واجب لكونه
آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول
لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب
اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها
فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة
من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية
والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا
ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا
ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم
بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم
ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو
الفلسفة الاولى وله تقدم آخر باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره
من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة
فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ
بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عائد
الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى ما قبل الطبيعة
بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول

لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا
عن الطبيعي في التعلم بحسب الاغلب لا ان الشيخ لما اثبت الاول
وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي مستقلا في كتابه
هذا بالوجهين فلا جرم لذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل
لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما
اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهية في سائر الكتب وانما خالف
ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالاخر بحسب ما
يقتضيه السياقة التي اختارها **النهج الاول** في غرض المنطق
اقول قوله في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق
ان يكون عند الانسان اقول جمع فيه فائدتين الاولى بيان
ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت
الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها
على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان
قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره اقول هذا رسم
للمنطق وقد يختلف رسم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون
بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله
او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او
خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو
رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في
نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه
في موضع آخر بالعلم الآلي فانه له بحسب كل واحد من الاعتبارين
رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى
غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والشارع فيه هل هو علم ام ليس

مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فی
المعقولات الثانية على وجه يقتضى تحصيل شئ مما هو حاصل عند
الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق
المعقولات الاولى التى هى حقائق الموجودات واحكامها المعقولة
فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت
العلم بالمعقولات الاولى التى تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا
علم آخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من
جملتها ليس بشئ لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها
وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة
والاشكال الذى يورد فى هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل
علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق
آخر يتسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق
لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات تنبه عليها اولياء
تذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط كالهندسيات
يبرهن عليها فجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج فى شئ منه
على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى
الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله آلة قانونية فالآلة
ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب
رومى الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها
المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس
وباقى الرسم خاصته وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما
قال تعصم مراعاتها لان المنطقى قد يضل اذا لم يراع المنطق وافهم قوله
عن ان يضل فى فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلو

وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او
باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعنى بالفكر ههنا اى
فى رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة
التى آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اى حركة
كانت اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات
فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة فى المعانى
الحاضرة عندها طالبة مبادى تلك المطالب المؤدية اليها الى ان
تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء
من الثانى وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى
المطالب والاول هو الفكر الذى يعد فى خواص نوع الانسان
والثانى هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئه جميعا الى علم المنطق
والثالث هو الفكر الذى يستعمل بازاء الحدس على ما سياتى ذكره
فى النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثانى من
المعانى المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعنى به الحركة
الاولى المبتدأة بها من المطالب الى المبادى والثانية المنتقل
بها من المبادى الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو
تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة فى ذهنه يعنى به الحركة
الثانية التى هى الرجوع من المبادى الى المطالب وهذه الحركة وحدها
من غير ان تسبقها الاولى قلما يتفق لانها حركة نحو غاية غير متصورة
وقد نص على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس والفاضل الشارح قد تحير فى تفسير معنى الفكر اولا وفى
تقييده بقوله ههنا ثانيا وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور

[illegible]

والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التى هى ... منه

وبين نفس الانتقال بالثاني وحمله مرة على او عنز الاشتغال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك تخبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن امور وادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارنا للحكم وينقسمان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا وتسليما اقول الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد حكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف و الجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن الحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع بكثرة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليها وعلى الظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن

تسليما

تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام او مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او مناظر والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبتنى اليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليتثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار او وضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعبر بالتسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال الكلام اي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله او وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على

الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة
لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على
الظن الصرف حتى يستقيم تقديم الظن والا بطل التعليل بافتام
وانما قسم الشيخ التصديق باقسام ولم تقسم التصور لان انقسام
التصديق اليها انقسام طبيعي لنسبة القياس الى شئ ولذلك يقتضي
تباين لا تنسب المولفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما
التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي
والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شئ فان الذاتي
لشئ قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية
البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة و
الضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان
التصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشاء غلطه
هذا من رايه الذي ذهب اليه في التصورات انه لا يكتسب قوله
الى امور غير حاضرة فاقول يعني ان المط لا يكون معلوما وقت الطلب
فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب
الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك
و لم يعرف انها هي المطالب ان لم يكن معلومة اصلا اجيب بان
المط يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة فالجهتان متغايرتان
فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا
ويعرف انه المط اخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك
بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمط تصوره معلوم بادراك
ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب
الحكم عليها قوله وهذا الانتقال لا بد من ترتيب فيما يتصرف فيه

وهيئة

وهيئة اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد
ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحدة ولا يحصل
من الاشياء الكثيرة شئ واحد الا بعد صيرورتها علة واحدة
لذلك الشئ لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل
الاشياء الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي
يتادى الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع
لا بد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو
الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال
لها واحد وهو الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو
متاخر عن التاليف فاذا لا بد هذا الانتقال من ترتيب وهيئة
للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على
القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه
صواب وقد يقع لا على وجه صواب اقول صواب الترتيب
في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل و
صواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة
المط وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود
في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط
بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في
القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب
الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان يكون
بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة وحدها
دون المواد لان المواد الاولى لجميع المطالب هي التصورات و
التصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطا ما لم يقارن

وكذلك قد يكون للمبادي التي ينتهي الى المطالب

حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المط لا ينفك عن سوء
ترتيب وهيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها
الى المط اما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
عنها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك الم فيها
من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون
الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به
اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو
الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال
من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي
الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات
له وذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني
القريبة فان المواد الاولى لا يوصف بالصواب وغير الصواب
كما مر والصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به
من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل و
الخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به
المشاغبة فانها يشبه الجدل كما ان السفسطة يشبه البرهان و الفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة
والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة
الشبيه لان المشاغبة يوهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه
ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور
مستحصلة اقول هذا الى آخره رسم المنطق بحسب فائدته لا بالقياس

الى

الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص واما اخر هذا الرسم الى
هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات
الجيدة والرديئة لم يكن بينه فلما بانت عرفه بها قوله يتعلم فيه وفي بعض
النسخ نتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب
على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية
والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي تستعمل
في سائر العلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات لان المقصود
من المنطق بالقصد الاول ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا
بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد
انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم
يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق
فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب
ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور اقول العلم بماهيات تلك
الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري
مجريها والعلم بذلك مقصود ثالثا لان ضروب الانتقالات يعرف
بذلك قوله وعدد اصناف ما يرتسب الانتقالات فيه وهيئة جارية
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك اقول فالاول هو الضروب
المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها
مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة
في سائر الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب

ولم يقل علم ضروب الانتقالات

ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيم ولا استقراء
والتمثيل في غيرها والعلة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء
على ما يتبين فيهما **اشارة** وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى
يتاتى منها الى غيرها بل بكل تاليف اقول كل تحقيق اي كل
تحصيل او اثبات علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات لكن
والترتيب اخص من التاليف لان يوجد تاليف من اشياء
وضع ما اتفق او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما
لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم التاليف
المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم
ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج
يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع من ترتيب ب ا ج
او غيرهما مما يمكن والمراد ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف
فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان
اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن
وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من
قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه
ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا
وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات
ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه
بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يتعاقب فيهما اي لا من حيث هي
معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي
معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة بل من حيث يتعلق منها الى غيرها

فقلنا التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التي منها الترتيب والتاليف

ينتقل

قوله

قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من المعاني
المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف اقول
التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاحوال الشارح
وفي القضايا واجزاؤه مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي
والمادية في قاطيغورياس وتاليف ثان يقع في الحجج واجزاؤه قضايا
هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها
ويذكر احوالها الصورية في باريرميناس ويشتمل عليه النهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث
الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس **اشارة**
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما اقول للشيء وجود في الاعيان
ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة و
الكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما دلالتان و
وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع وللذهني على الخارجي
دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير
طبيعية فلذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى
والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى الا انه
الذهنية قد يكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة
في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ
الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي
تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم شملا المعاني
الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم
المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد
بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول

احوال

وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك
غير مقيد بلغة قوم هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشراكها
وتشكيكها وسائر احوالها في دخول السلب على الربط المقتضي
للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولهما على الجهة ودخول
الجهة عليهما وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط النقيض ومغالطات
اللفظية قوله الا فيما نقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها
المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه له وينبه عليه وذلك
كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة
ودلالة انما هو على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي
على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم
الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل
العلم واراد بالمجهول ههنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابلة الى التصور
والتصديق فان الاعدام لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا باقسامها
قوله فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث
وقد يعلم تصورا معه تصديق نبه على عدم العناد بين التصور و
التصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين علم التصديق
مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا ووجوده معه وانما قال
بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب
الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق
والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية التصور فلا يحسن
التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان
زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق برهن عليه في الشكل
الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس

قوله الشيء

قوله الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى
ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اقول
تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد
انما يتالف من الواحد فالنسبة التي لبعضها الى بعض يكون
لا محالة بحيث يكون تعد كلي المنتسبين اما احدهما او ثالث
اعني اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي
نوعها واحد كالخطوط مثلا والسطوح فلها اما نسب عددية
تقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي يكون بحيث لا
يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب
المقدارية الشاملة لها اعم من العددية والخط المساوي لضلع
المربع تحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع تكون من
ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك
مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك
خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعه
وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا
فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في
القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى الجذر
الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على
الاصغر بالمنفصل واحوالها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب
الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون
القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي
كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم
يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيهما و

ويشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث
متعرض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه ينصف
السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان وهذه صورتها
فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر
اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط
به كما مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر
يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما
وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف
بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من الاصول
وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان
الى الجزئي والكلي قد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير
من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف الله تعالى بالمعارف ويوصف بالعالم وقد
ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال
علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى
التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركيبه بالتعلم قوله كالسلوك
الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور ليستحصل واما
ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء
الموصل الى التصور المط قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم اقول
يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتيقن من التصورات
الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم
من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد
وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج

او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي موردا
ويدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي
اثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه
يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل
الى التصديق المط حجة فمنها قياس ومنها استقراء اقول القياس
تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل والقائس
يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى
قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعها يخرج من ارض الى ارض
تتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل
ويسميه الفقهاء قياسا لانه جزئي يجري في آخر في الحكم قوله فلا سبيل
الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل
المعلوم مبادي ذلك المط الذي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا
الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار
مؤديا الى المط اقول يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة
المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم
بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا ربما علم
الانسان ان البغلة لا تحبل وان هذه مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن
فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في
التصور اشارة فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمط
اقول لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم
بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية
كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة مباديها المناسبة لها لا على
الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب

المجهول فقصارى امر المنطقى اذن ان يعرف مبادى القول الشارح صح
وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادى الحجة وكيفية
تاليفها قياسا كان او غيره اى فى حال مناسبتها والتفطن المذكور
وبالجملة فقد صرح فى هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقى ناظر فى الامور
المنقولة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادى القول الشارح
والحجة بالاحتياج الى المنطق بالحركة الاولى من حركتى الفكر وما يتلوه مما
من باقى كلامه بالاحتياج اليه فى الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلنا
اولا قوله واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التى يتالف
منها الحد والقياس وما يجرى مجراهما فليفتتح الان اقول يريد به
ما تبين فى كتاب ايساغوجى قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ
على المعنى هذا انما هو يعد من المقصود الاول من المنطق لانحلال
المقصود اليه اخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل
على المعنى الخ اقول دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن
والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم
دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص وعليه
وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون من انتقال عقلى عن
احدهما على الاخر قوله فى الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط
والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما لازم لا يحمل
على ملزومه والثانى لازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل
الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثانى لا يلزمه وذهب الفاضل
الشارح الى ان الالتزام مهجور فى العلوم واستدل عليه بان الدلالة
على جميع اللوازم محالة اذ هى غير متناهية وعلى البين منها باطلة لان البين
عند شخص ربما لا يكون بينا عند اخر فلا يصلح لان يعول عليه اقول

وهذا

وهذا بعينه يقدح فى المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى
الاشخاص مختلفة والحق فيه ان الالتزام فى جواب ما هو وما يجرى
مجريها من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجى بيانه واما
فى سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل فى الحدود والرسوم
الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هى لا يدل على الماهيات المحدودة
الا بالالتزام كما بين اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول الخ اقول
هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا
ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذى بينه فى هذا
الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشئ
الذى يقال له المثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشئ
فى نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان فى نفسه هو المثلث
بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعى اتحاد المحمول والموضوع من
وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد
شئ واحد وهو الذى عبر عنه الشيخ بالشئ وما به التغاير قد يمكن ان يكون
شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد
كالنطق والضحك المضافين الى الانسان الذين يعبر عنهما بالضاحك
والناطق وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا
ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان فى نفسه معنى ثالثا وقد
يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف
الى الشكل الذى يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع
موضوعا كان المحمول لما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال
ان المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده
كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان فى نفسه احدهما

ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وحمل هو ذو وهو كالبياض
على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل
مع لفظ كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل
بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة
الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا ومركبا اقول قيل في التعليم
الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتأخرين
بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما
ثم استدرك فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك
الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده وجعل اللفظ اما ان لا يدل
جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو
المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم
وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت
وضعية كانت متعلقة بالارادة المتلفظ بما يتلفظ به ويريد به
معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما
سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك
اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى
يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول
اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه
دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك
الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل قد يكون ذلك الجزء
بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس
كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة
اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي

لا يراد

لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذا
الرسمان اعني القديم والمحدث متساويان في الدلالة من غير عموم و
خصوص ولو تأملت تأملا وانصفت من نفسك لا تجد بين لفظ عبد
عبد الله اذا كان علما وبين لفظ ان من انسان تفاوتا في المعنى
فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول
منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ
ولا يغيرهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول
من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله
هو المسمى مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول
قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا اذ في الرسم القديم
ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ
وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر
فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا منافي
ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المؤلف والمركب
على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو
الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل اقول الاقوال تنحل الى
ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف ويشترك في اربعة اشياء وهي كونها
الفاظا مفردة دالة على المعاني بالوضع والتواطؤ فان المعنى الجامع
لهذه الاربعة جنسها ويفترق او لا بفصلين هما دلالتها على
نفسها او غيرها وذلك لانه كما انه من الموجودات قائما بنفسه هو
الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه
هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو
دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف فهو الاداة والاول

جنس يقتسمه فصلان اخران هو التعلق بزمان معين من الازمنة
الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه
المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم
يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولنا امشي ايضا فعلا فصول
الفعل ملكات وفصول الاسم والحروف اعدامها والاعدام تعرف
بالملكات ولا ينعكس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو
يتناول حديهما بالقوة فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود
لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور
الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه و
بين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا للغير مرتبطا اليه
وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود المعنى
وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى
غير لا بعينه لا الى غير يشترط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو
المراد من قوله موجود لشيء غير معين وقد تشاركه الاسماء المتصلة بالافعال
كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان
من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على اجزاء
الزمان ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء
المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل فيه
المعنى اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو
المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص
غير مساو له لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا
بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع
على معنى مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة

الثلثة

الثلثة بعينه ذلك التعلق فالافعال الناقصة ما ينقص فيها
الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى جزء يدل عليه كقولنا ان كان زيد قائما
هي التي تسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل
البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي تسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة
العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد يحققه النحاة
فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في
عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها
في الحال ويسمى قائمة ثم يصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك
تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه والحرف
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره التاليف الثاني بين منه
الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهو ما يتالف
من اسمين او من اسم وفعل يستند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم
او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن
لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين
الا ان قوله في المثال حيوان ناطق تدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه النحاة اخص
لكنه اشد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول
الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت
الاداة لا تدل الا على معنى في غيرها احتاجت في الدلالة الى غير يقوم
مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كل
ما يدل عليه كقولنا لا انسان فالفائدة ايا ها وانا قرنت بغيرها

لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تأليف
ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتأليف الا بعد الانضياف الى
القرينة اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا
اقول الجزئي الذي ذكره رحمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص
يقع تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان
ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام خمسة بان قالوا
اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط و
لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن
بسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من
يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الباري وفيما ذكره الشيخ
كفاية وما في الكتاب ظاهر اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق وقد
يكون من المحمولات ذاتية وعرضية الخ اقول كل محمول فهو كلي حقيقي
لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو
محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع الطبع كقولنا
للجسم حيوان او جماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما
يجي ذكره ويخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات
فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة
بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل بالذات بعد تقومها فهو عرضي و
الجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون
الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها و
بالجملة لا نزاع في التعريف الذاتي من عمومها والقدماء قد ذكروا له

ثلث

ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور
ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو
ذاتي له الى علة مغايرة لذاته وان السواد هو لون لذاته لا لشيء
آخر يجعله لونا فان ما لم يجعله سوادا لم يجعله لونا وثالثها ان الذي
يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد
للذاتي عند احضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم
العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان الاربعة
مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن
رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء
الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته
والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية
غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما
فقال ولسنا نعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في
تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته
ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكل للمثلث
يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد
يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله
بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال
عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق
الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود بالخاصية المذكورة الاخيرة فانها من وجوده
لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر
في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث

يتصوره جسما او يفتقر فى تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب
الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب
يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم احضار
الذاتى بالبال ايضا الذى هو شرط فى ان يظهر الخاصية المذكورة
له والقطع بالايجاب لا يستلزم لانه قد يكون بالفعل وقد يكون
بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتى محظرا
بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن التفات اليه ولذلك عدل
عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب
اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع
بالايجاب متلازمان وحكمهما فى استلزام احضار الذاتى بالبال
اذا كانا بالفعل وعدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله
من حيث يتصوره جسما فائدة هذه القيد ان امتياز الماهية عن
الوجود لا يكون الا فى التصور فعللها لا امتياز عن علل الوجود لا
هناك قوله واذا كان فرقا غير عام اى ليس فرقا بين الذاتيات
وجميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل
هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التى لا يلزم المهية
ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع خلاف ف
الدائرة فان المضلع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق
فى الموضع المط اشارة الى الذاتى والمقوم اعلم ان كل شى له ماهية فانه انما
يتحقق بها اقول المهية مشتقة عما هو وهى ما به يجاب عن
السؤال بما هو والمراد ههنا كل شى له ماهية مركبة دون البسائط
ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد
بيان القسم الاول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور قوله واذا

كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به
يعنى بالوجودين الخارجى والذهنى والشى قد يكون حقيقته هو
الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو
ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث
هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او
غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم
قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية
فانها فى نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة فى الاعيان
او موجودة فى الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان
مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها فى النفس خاليا عما هو جزؤها
المقوم فاستحال ان يحصل المفهوم الانسانية فى النفس ويوجد ويقع
الشك فى انها هل لها فى الاعيان وجود ام لا اما الانسان فعسى
ان لا يقع فى وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس
بجزئياته وكذلك لك ان تجد مثالا لغرضنا فى معان اخر اقول اسباب
الوجود هى الفاعل والغاية والموضوع واسباب المهية الجنس و
الفصل من حيث الوجود فى العقل والمادة والصورة من حيث
الوجود فى الخارج فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية
فى التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التى لا توجد اجزاء وها
متمائزة فللانسان ان يتصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردة عن غيره وذلك لقوته
المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا
بحضور الاجزاء معه بالقصد الثانى كما يكون عليه بالوجود مغايرا
لالتفاته بالقصد الاول الى حضور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة

عنده بحسب تصرفه فی المتصور الاول وقد یکون الاول حاضرا
بالفعل ملتفتا الیه بالقصد الاول من دون ان یکون الثانی معه
کذلک وان کان الاول لا یتم الا وان یکون الثانی حاصلا معه
بحیث یکون له ان یحضرها متی شاء او یلتفت الیها بقصد مستانف
والتفات مجرد عن تجشم اکتساب کالمعلومات الحاصلة التی لا یلتفت
الیها الذهن بالفعل وله ان یلتفت الیها متی شاء فقوله فجمیع مقومات
المهیة داخلة مع الماهیة فی التصور اشارة الی حضور التصور الاول
مع اجزائه کما ذکره فی اول الفصل بقوله ان کل شیء له ماهیة فانما یتصور
مع حضور اجزائها وقوله وان لم یخطر بالبال مفصلة اشارة الی
التصور التفصیلی الثانی الذی ذکرناه وقوله کما لا یخطر کثیر من المعلومات
بالبال لکنها اذا اخطرت بالبال علمت اشارة الی المثال المذکور
من المعلومات الحاصلة غیر الملتفت الیها فظهر معنی کلامه
من غیر تناقض کما ظنه بعض الناظرین فیه قوله فالذاتیات
للشیء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هی هذه المقومات
اشارة الی الذاتی المتعارف بین الجمهور فی هذا الموضع فان
الذاتی فی کتاب البرهان یطلق علی ما هو اعم من الذاتی ههنا
قوله ولان الطبیعة الاصلیة التی لا یختلف فیها الا بالعدد
مثل الانسانیة یرید بیان القسم الثانی من الذاتی المذکور الذی
لا یعرفه الجمهور ونقدم لتعرفه مقدمة فنقول المعانی التی لا یمنع
مفهوماتها وقوع الشرکة فیها قد یوجد من حیث هی هی لا من
حیث انها واحدة او کثیرة او جزئیة او کلیة او موجودة او غیر
موجودة بل من حیث یصلح لان یکون معروضات لهذه المعانی
ویصیر بحسب عروضها واحدة او کثیرة او جزئیة او کلیة او موجودة

او غیر ذلک فیصح یکون العارض والمعروض شیئین لا شیئا واحدا
فانها یسمی من حیث هی کذلک طباع ای طبایع اعیان الموجودات
وحقایقها وهی التی یسمی بالکلی الطبیعی ویسمی عارضها الذی یحملها
واقعا علی کثیرین بالکلی المنطقی والمرکب منهما بالکلی العقلی فقوله
ولان الطبیعة الاصلیة اشارة الی تلک المعانی وحدها وهی
قد یکون غیر محصلة یتحصل باشیاء تقترن الیها وهی المعانی الجنسیة
التی یتحصل بالفصول وقد یکون متحصلة یتکثر بالعدد فقط ای لا یکون
اختلاف ما بین جزئیاتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهیاتها
وهی المعانی النوعیة فقوله التی لا یختلف فیها الا بالعدد یرید
تخصیصها بالقسم الثانی قوله فانها مقومة لتشخص یتخصص بحقتها ای
الطبیعة النوعیة ایضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وکیف
لا والطبیعة انما هی تمام ماهیة تلک الاشخاص قوله ویفضل
علیها التشخص بخواص له اشارة الی ما ذکرنا من کونها متکثرة بالعوارض
الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلک الانسان لا یختلفان
من حیث الانسانیة التی هی ماهیتهما بل یختلفان بالاشارة
الحسیة ولوازمها من اختلاف المادة والاین والوضع وغیر
ذلک وکلها خارجة عن الانسانیة المجردة وقوله وهی ایضا ذاتیة
وذلک لوجود الخاصیات الثلث المذکورة فیها وهی المقصود
اشارة الی العرضی اللازم غیر المقوم واما اللازم غیر المقوم فاعلم ان
لازم الشیء بحسب اللغة هو ما لا ینفک الشیء عنه وهو اما داخل
فیه او خارج عنه والاول هو الذاتی المقوم والثانی هو المصاحب
الدائم فان المصاحب منه یصاحبه دائما ومنه ما یصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان یکون بحیث یمکن ان یعلم

اولا يكون والاول ينسب الى اللزوم فى العرف والثانى ينسب
الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخ عن سبب ما الا ان الجاهل
بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن
الموضوع الذى لا ينفك الموضوع عنه بحال من الاحوال بسبب
من شانه ان يكون معلوما والذاتى ايضا محمول لا ينفك عنه
الموضوع فى حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه خارج عنه
فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم م
بانه الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف
يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما وبلا اتفاق
لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتى فهو تعريف له بالقياس الى
الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما مر فى الفرق بين الذاتيات
ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوى الزوايا
لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات
لحوقا واجبا اقول المحمولات الخارجة اما ان يلحق الموضوع ع
لا بالقياس الى شئ خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض
كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك و
الابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض
فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شئ خارج عنه كنصف الاثنين
الذى يحمل على الواحد بقياسه على الاثنين فانه مهما قيس الى
الثلثة صارت نصفه ثلثه ومساوى الزوايا لقائمتين محمول
على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف
الثانى وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا وممكنا
والاول هو اللازم والثانى ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه

لحوقا

لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق
يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد
ما يقوم المثلث بالاضلاع الثلاثة اشارة الى كونها عرضية
غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن لا بعد
ما يقوم قوله ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث
وما يجرى مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك
لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر فى حد فكان زوايا
المثلث مساوية لقائمتين فهى مساوية لنصف اربع قوائم وثلث
ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل
المحمولات التى ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع
موجودة فى الخارج والتى بالقياس اليها موجودة فى الذهن
دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثانى غير متناهية
لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشئ محمولا على
شئ امر عقلى سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس
الى شئ فان الموجود بالموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ع
ابيض ليس فى خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه
ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون
بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان و
ليس وليس يخرج منها الى العقل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو
الحال فى سائر الاشياء التى يوصف باللانهاية كالاعداد وغيرها
والعلة فى امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هى ان
الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا يوجد الا بالقوة فان
اجزاء الشئ يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح

من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم
فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقوم اقول مطلوب
الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع
ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما
يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم و
ذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة
للذاتي فاثبت الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاوية بها اقسام العلوم
الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخ
من ان يكون لزومه للموضوع بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع او
المحمول الماهي هي يقتضي ذلك اللزوم ويكون بتوسط امر مغاير لهما تقتضيه
والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول
قضية لا يتوقف الحكم عليها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات
والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة مما يشتمل العلوم
البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون
مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان
فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم
الاول وقوله كانت معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك
لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها
غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين
وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا
للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقام الشارح على ذلك والى
حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك

لان

لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم
شيئا بغير توسط شيء آخر لا ينفك عنه سواء يلزمه في العقل او في
الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان اللازم لا ينفك في العقل
عن تعقل ملزومه وذلك هو المراد من كونه بينا واما اللازم بتوسط
شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته
فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي
ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة
دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم
جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر
الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملاز مات
والتفاته الى غيرها ولكنه قلما يكون في الوجود فضلا عن ان يكون غير
محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي يشتمل على امثالها
اكثر العلوم فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي
انما يحصل عند تصور الامور التي اليها بقياس الموضوع وتصور
تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب
المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ورجع الى ما كان فيه قوله وان كان لها وسط تبين به
اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يكون في
العلوم المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون
بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حصول الوسط فقط قوله واعني
بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الاوسط
هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك

المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط
الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان
في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما
لموضوع المط او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون
محمول المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا بالاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له
البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما
للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان ماخذان يشملان
على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا
ثانيا فقوله فهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما
لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ
الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا
وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل عن هذا الماخذ الى
مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه
للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان
قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط
اي يحتاج كل وسط الى لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه
غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه
يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا
ليس بوسط بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها الوسط و
اذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن
وسط فلم يكن ههنا ايضا لزوم قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين
اللزوم بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو

مطلوبه

مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما
مقوما اي ان كان الوسط المفروض لازما للموضوع في الفرض
المتقدم والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها
ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط لازم آخر او
مقوم غير متناه في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية
فانه لما كان وسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني
مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم
الاول يتعين القسم الثاني الذي هو المط فانتج من جميع الاقسام
مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح
بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه اراد
بذلك مناقضة العقوم المذكور بقوله فلا تلتفت اذا الى من قال
ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم فقد تم الكلام قوله ومن
امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مغايرا وتاله مثال آخر
للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه
انما لحقتها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد و
الفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر
محاذاته لاقسام العلوم وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود
والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج
الى ذكر القسمة وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من
لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث
هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا يستلزم شيئا وقد فرضت
مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست
بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها يقتضي لوازمها

ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور
او التسلسل او لا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه
اشارة الى العرضى الغير اللازم واما المحمول لح انما لم يقل لجميع المحمولات
التي يفارق وينقسم الى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا
ككون زيد قصير الطول عمره مثلا قوله مفارقه سريعة او بطيئة سهلة
او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا وقائما وجالسا يمكن ان
يتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة
كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والبطيئة العسرة كالمجنون
اشارة ولما كان المقوم لح قوله ما يسمى عرضيا يريد العرض العام اشارة
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق لح اقول اعنى بغير هذا
الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي و
الاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع
وماهيته بجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والمهية
ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو و
اما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه
او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم
الثاني اعنى الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي
الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته لا ان
الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو
العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوجد الموضوع
في حده الا ان الاصطلاح يستدعي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب
البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب في ذلك ان العلوم متمايزة
بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم

على موضوعه وقد يحمل على اعراض آخر له وقد يحمل على انواع الاعراض
الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلاثة وعلى الفرد
وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في
الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي
الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية
كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية ويكون رسمها ما يوخذ في
حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه
ويتعلق ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان
ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا
ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه يخص الاول
بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا
اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد موضوع العلم
فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما
يلحق المقادير او غيرها جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد
من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والمرض وهذا
القبيل من الذاتيات يسمى باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون
به من الفطوسة للانف المناسبة المتداركة بالمعنى غير العدد
كالمقدار والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي تجنسهما والمناسبة
اذا اخذت على انها متدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل
في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها
التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد
لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة
ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم

الذاتی رسم دعا جمع الوجهین جمیعا انما قال یرسم ولم یقل یحد
لان الامور المختلفة بالمهیة لا یمکن ان یجمع فی حد لانها لا یشترك
فی الذاتیات الممیزة لکنها یمکن ان یجمع فی رسم لانها دعا یشترك
فی لوازم یمیزها عما عداها وذلك الرسم هو ان یقال ما یوجد فی
حد الموضوع او یوخذ الموضوع فی حده فالاول مقوماته والثانی
اعراضه الذاتیة الاولیة وان ارید ان یجمع جمیع الاعراض الذاتیة
قیل ما یوخذ فی حد الموضوع او یوخذ الموضوع فی حده او ما
یقوله مما لا یخرج عن العلم الباحث عنه فی حده واعلم ان اخذ
المقومات فی الحد اخذ طبیعی واخذ الموضوع فیه اضطراری قال
الفاضل الشارح فی تعریف العرض الذاتی باخذ الموضوع فی حده
وهذه عبارة المتقدمین اوردها الشیخ فی الشفا وتبعه مقلدة
وبین فی الحکمة المشرقیة بطلانها بان الموضوع ماهیته ووجوده
متمیزة عن ماهیة العرض ووجوده فکیف یوخذ فی حده و
ایضا الاعراض غیر متعلقة بماهیاتها بموضوعاتها بل تعلقها
بها لعرضیتها وهی من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشیخ عن تلك
العبارة فی هذا الکتاب الی ما ذکره ثم جعل الرسم الجامع بناء علیه
مقوما محمولا علی الشیء لما هو هو او هو الذی یقتضیه الشیء بما هو هو
قال فی التحصیل لان الماهیة تقتضی المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضی
الاعراض الذاتیة اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذکره الشیخ
فی الحکمة المشرقیة فی هذا الموضع یرجع الی ان الاعراض التی یعبر عنها
بما یقتضی تخصیصها بموضوعاتها فتعریفاتها بحسب اسمائها
انما تشتمل بالضرورة علی اعتبار موضوعاتها واما حقائقها فی انفسها
فانما یکون غیر مشتملة من حیث الماهیات علی الموضوعات و

ان کانت

ان کانت محتاجة الیها من حیث الوجود فالحد التام یلتئم من
مقومات المهیة دون مقومات الوجود فما کانت من تلك
الماهیات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها
اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل علیها دون موضوعاتها
والمشتملة علی موضوعاتها من التعریفات انما هی رسومها لا
حدودها وکذلك فیما لا یقتضی تصور ذواتها التفاتا الی
موضوعاتها اما ما یقتضی التفاتا الیها فانما یکون مفهوماتها
مرکبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وینبغی ان یحد
باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشیء فی الوجود غیر
التعلق به فی المفهوم ولا یطلب فی التحدید الا المفهوم هذا
حاصل کلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطویل لاوردناه
بالفاظه فظاهره ان الاعراض التی تمثل بها الشیخ فی هذا الفصل
من الاشارات مما لا یفهم من غیر التفات الی موضوعاتها وذلك
لان المساواة اتفاق فی نفس الکمیة والمناسبة اتفاق فی کون
الکمیة مضافة الی غیرها والزوجیة انقسام بمتساویین فی العدد
بحسب ما عرفها الشیخ نفسه فی مواضع اخر فان جردت هذه
التعریفات عن اعتبار الموضوعات بقیت المناسبة والمساواة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجیة انقساما بمتساویین
فقط وهو نوع من الانفعال ولا یکون شیء من ذلك عرضیا
ذاتیا للکم والعدد وغیرهما وکذلك فی باقیها ولست ادری
کیف یضع هذا الفاضل الذی لم یقلد المتقدمین فیها مخالفا
الجمیع فی جعلها اعراضا ذاتیة ام یخالفهم فی تعریفاتها بما
عرفوها به مخترعا عن نفسه لها تعریفات اخر اما نحن معاشر

المتقدمين قبلالم يفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت اومركبة
سوى ماذكروه فى تعريفاتها المثنا ولة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودا اورسوما تامة اوناقصة بحسب الماهية
اوبحسب القسمة فلسنا نعتقد على ان نتصورها غير ملتفتين الى
موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان يجوز
ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذى ذكروه حدا غير حقيقى
بحسب الماهية وحدها على اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم
الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندى فيه واما
الرسم الجامع الذى اورده الفاضل الشارح فهو للمحمولات الاولية
التى هى الجنس والفصل القريبان وللاعراض الذاتية الاولية فقط
تعليم الشارح الى هيهنا يخرج عنه المقومات البعيدة كاجناس
الاجناس والفصول وفصولهما وسائر الاعراض الذاتية المستعملة
فى البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع الذاتيات
بالوجهين جميعا قوله والذى يخالف هذه الذاتيات فيما
يلحق الشئ لامر خارج عنه اعم منه لحوق الحركة للابيض فانه يلحقه
لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه لحوق الحركة للموجود فانها
انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه الى اخر منه وكذلك
لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من
الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشئ لاجل امر يساويه وهو من
جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك
الذى يلحق الانسان للتعجب ومساوى الزوايا لقائمتين الذى
يلحق المثلث لوسائط بينهما ولعل الشيخ حذفه اشارة للاختصار
وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذى ذكره الشارح اشارة

الى المقول

الى المقول فى جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون لكم
هولاء لما سمعوا ان الجنس مقول فى جواب ما هو حسبوا ان المقول
فى جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما يحكى
عنهم او عن امثالهم فى كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اى نبهوا
على تحقيق ما يؤدى اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك
بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء المهية فقط والجنس هو
جزء الماهية فقط لزمهم ان لا يكون بين الذاتى والمقول فى
جواب ما هو فرق عندهم ولاجل ذلك قال الشيخ فكاد المنطقيون
الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما نبه بعضهم
بالفصول وراها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى
ان من الذاتيات ما يصلح للفصول لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل
الصالح ما هو اعم يعنى الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم
ان يميز كان الذى يؤل اليه قوله وهو ان المقول فى جواب ما هو
من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا
حقق عليهم الحال فى ذاتيات هى اعم وليست اجناسا مثل اشياء
يسمونها فصول الاجناس وستعرفها يقال تبلبلت الالسن
اذا اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم
وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات
لكونها مقولة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها فى الدلالة
وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما
يطلب المهية وقد عرفتها وانها انما يتحقق بمجموع المقومات يعنى
بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون

اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالمهية ثم
نبه بمنشاء غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو و
المقول والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب
والواقع في طريق ما هو وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب
التي هي الماهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية
يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو
والمقول في طريقه الذي هو جزء الماهية هو ان الجزء اذا صار مذكورا
بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان
داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين
جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب
والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء
الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين
الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول
في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وح يكون
الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف
الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بغير
يكون مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم
فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء قد يعرف
بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل مهيته فاذن الاعم
قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد
الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب
ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو
باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المط في هذا السوال

تحققها

تحققها والامر الاعم لا هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة و
لهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم
ان يدلوا على المفهوم المستحدث وما تروه الى قدمائهم دالين على
ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم
ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك ان المباحث
العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلق بها فيجب
ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرء
عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من
حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي
وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم
الاسم بالمطابقة كما سبق في باب المطالب ثم بين ان المعنى
الذي يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات
انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني
الفصل والامر العام الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء
هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن
ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى
اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان
يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل
من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى
القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات
القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على نحو اكتبهم به و
ليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن التعسف على ما
سنبينه اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال

اللغوى المذكور

يعنى بالعرف الافعال المذكور ووجه الحصر ان يقال المسئول
عنه بما هو اما ان يكون شيا واحدا او اشياء كثيرة والاول
اما ان يكون كليا او جزئيا والثانى اما ان يكون تلك الاشياء
مختلفة الحقائق او متفقة الحقائق وهذه اربعة اصناف
والجواب عنها ثلثة اصناف فلان الجواب عن صنفين منها
واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيا واحدا وكليا
نجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره فى السؤال
فهو جواب فى حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء
كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها
ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب
فى حال الشركة المطلقة وان كان شيا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقائق كان الجواب فى الحالتين هو نفس
مهية ذلك الشئ او الاشياء فهو جواب فى حالتى الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب
الذى هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح
حمل المط فى الصنف الذى يدل بالخصوصية مهية
شخص واحد وعلى زيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه
فانه من الصنف الثالث كما ذكر فى الكتاب قوله الحد
بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على مهية الاسم كدلالة
الحيوان الناطق على الانسان اقول الحد قد يكون بحسب
الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب
الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد
واحد فى الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة

اشيا، لـ

الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص بالحد بما بل قال على ماهية الاسم
ليتنا ولهما قوله والثانى بالشركة المطلقة مثل ما يجاب ان يقال
حين ما يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان
ما هى وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه لا يجب اى
لا ينبغى فلانه تمام المهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه او رد
حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم
يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان
كالجسم فليس لها بمهيته مشتركة بل جزء المهية المشتركة واما
الانسان والفرس ونحوهما فاختص دلالته بما يشتمل عليه تلك
المهية اقول هذا شروع فى بيان ذلك بان المورد ان كان
غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل
الجميع وذلك ظاهر قوله فى ابطال المساوى واما مثل الحساس
والمتحرك بالارادة طبعا وان ازلنا انهما مقومان مساويان
لتلك الجملة تبعا بالشركة فليسا بدالان على الماهية انما قال ذلك
لانهما عند الجمهور فصلان مساويان يقومان الحيوان والتحقيق
يقتضى ان الفصل الذى يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد
لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد
ان لم يتحصل فصلا وان يحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون
فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة
وح يكون الفصل الحقيقى مجموعها وكل واحد منها هو جزءه
وربما يكون الفصل الحقيقى شيا لا يدل شيا لا يدل على ذاته
الا بعرض ذاتى له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه

تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم و
ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير
معنيهما والحساس والمتحرك بالارادة في هذا الموضع من هذا
القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو نفس الحيوانية التي هي معروضة
الجنس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطبقا
اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف التحقيق بقوله وان
ازلنا انهما مفهومان اي ان فرضنا قوله ولان المفهوم من الحساس و
المتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة
حس او حركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما
ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام
حين يعلم من خارج هو انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام
يريد ان الفصول والعرضيات بعد تحصلها كلها لا يدل على اصل
الماهية التي يدل عليه الجنس والفصل الا بالالتزام وذلك لان
الفصول تحصل المهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما
الشيء الذي يتحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهومها
اذ لو كانت تشتمل عليها لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به
الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هف قوله واذا قلنا
لفظة كذا تدل على كذا فانا نعني به طريق المطابقة او التضمن دون
طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم
لا الدلالة المطلقة كما ظنها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل
دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق
المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول

قوة ح

عنه متعلق الهوية بها فبقي اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف
والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي يقصد
به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم ويتناول
ما يدخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية
فلكونه غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا
اذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم
صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام
يدل على الحيوان الناطق لكن اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح
في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون
جوابا عما هو ان نقول لتلك الجماعة انها حيوانات تصريح
بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص
فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع ولولا لكان
الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة
التي هي عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في
الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد
ان قسم الدال على المهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس
لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد
ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص
صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا
بازاء جملة ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي
تخصها وما في حكمها وضعا انما يحمل على كل واحد منها قوله
يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو
الذي يشتمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات

المسئول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما
الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معًا مثل ما انه اذا سئل
عن جماعة من زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به
على الشرط المذكور انهم اناس اي من عبر بغير المعرف اللغوي قوله
وانا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كالذي يصلح
ان يجاب به على الشرط المذكور انه انسان اشارة الى الفرق
بين ما ومن فان الاول قد عرفت بيانه والثاني انما يطلب به العوارض
المشخصة وقد يكون جوابه زيدا او ما يجري مجراه قوله لان الذي
يفصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادة
التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق
بين الاشياء التي يدخل على معنى كالحيوان ويجعلها اشياء مختلفة
الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى ويجعله
آخر كالانسان ويجعلها اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولتورد
لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكلية ما قد يتصور معناه
فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه و
لا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها
ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز
ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا
على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه
بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما
يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به فيصير هو بعينه احد تلك
الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور
قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق

بل يقال

بل يقال حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط و
هذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق
الغير به الا ان اللاحق مقسط للمقوم ذلك المعنى في الصورة الاولى
ويسمى فصلا او لاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى
عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا
وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون
معه شيء وان قرن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان
والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة وان اخذ لا بشرط
ان لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجود
والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من
حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه
في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم
يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويعتبره
هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ
مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده
اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض
والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق و
بين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا
تقرر هذا فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصلا كو

فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد
فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت
مهيته للاشخاص هي شيء واحد وهو المراد بقوله لان الذي
يفصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لمادته هي التي منها
خلق قوله ولا يتعذر علينا ان نعتقد عروض اضدادها في
اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم
لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل الحقيقة بتبدل تلك العوارض
مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس
كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية
والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون انسانا فاما
ان تم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه
فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا يكون ذلك الانسان يريد ان
الماهية لا يمكن ان لا يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء
الذي هي مهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم
يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها
او مغايراتها اعني اللاناطقية او الصهالية لكان يتكون
حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه
يعني الذي يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي
كان قبل ذلك انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل
المهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء المهية قوله
بل انما يجعله حيوانا يتقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود
الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان
وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله وان كان على

غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي وان كان
هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر
وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن
ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يتبين ان الاشياء التي
تختلف بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها
بما هو كيف يجاب عن كل واحد منهما **النهج الثاني** في الالفاظ
الخمسة المفردة والحد والرسم **اشارة** الى المقول في جواب ما هو الذي
هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي
يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته
مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة
فاما ما يقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا الخ وهو ظاهر
قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على المعنيين
اقول النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما
نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته
اشخاصا كانت انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع
الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي
تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة و
السافلة التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس للانواع والثاني
قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد
اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا
اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان
يختلفان في المعنى لكثرة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة
الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركيبه عن جنس وفصل واما الآخر

فلا يجب فيه ذلك وان كان جاز الاشتراك المذكور في الموضو
وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون
نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة
وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون
تحت جنس قوله وما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع
في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض
النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون الحي وهو
اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في
الموضعين له دلالة واحد والثاني ظنهم انه دلالة مختلفة بالعموم و
الخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا
يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحته جنس البتة وذلك مما
لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي
هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم
والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بما لا صفة
الاشخاص في الموضع الاخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله
ثم ان الاجناس قد يترتب متصاعدة والانواع يترتب متنازلة
اي ربما يترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله و
ان ينتهي وذلك لانها لم ينته في التصاعد لزم تركب المعنى الواحد
من مقومات لا تتناهى ويتوقف تصوره على احضار جميعها بالبال
قال الفاضل الشارح وايضا لو وجب ترتب العلل والمعلولات
الى غير نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو
مح على ما تبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص
والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها

ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ما ذا ينتهي في التصاعد
او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية واما
المتوسطات بين الطرفين ما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه
تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا و
اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع
واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان
لكل واحد منها في مرتبة خواص اقول يريد ان معرفة مواد
الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها
المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية
فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها وان النظر
في ان كل واحد من العالية والمتوسطة والسافلة في مرتبته
خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما يبحث عن تلك
الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى
النظر في كمية اجناس الاجناس وهيئتها دون المتوسطة و
السافلة كان ذلك منهم وهذا غير منهم خروج عن الواجب
وكثيرا ما الهم الاذهان ربما عن الجادة اقول يعترض على
سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه
بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها
وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه
المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيهة مصادرة لهذا العلم
لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بياناتها
عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية
الا ان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة

والمتوسطة والسافلة من كونها مهما او غير مهم فى هذا
العلم خروج عن الانصاف فان المنطقى انما يحتاج فى استعمال
قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه
مالم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى
جنس من الاجناس العالية تقع بحسب الماهية لم يمكن له ان
يحصل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التى يتركب منها
التعريفات ويستفاد منه التصديقات بحسب الاغلب
كما بين فى مواضعها واما المتوسطة والسافلة التى لا تنحصر فى
عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة
عليها وما يشهد ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب
يجب ان لا ينظر الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح و
يمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان من نظر من حيث هو
طبيب فى ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها
اهى معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هى واوقات
تحصيلها متى هى وشرائط حفظها ما هى وكم هى دون ما لم يسع
به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفتها اسع فى علمه كان
ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب لانه
لما تصور امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينه
الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها
بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا
داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى
صناعاتهم ما يحتاجون اليه فى تعلم تلك الصناعات و
ان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها ٥

اشارة الى الفصل واما الذاتى الذى ليس يصلح لذلك اقول
كل ذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو
ذاتى له او لا يكون والثانى اما ان يكون داخلا فيما يقال فى
جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان القول فى جواب
ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها
المشتركة بينها فالذاتى الخارجى عما يقال فى جواب لا يوجد الا
فى القسم الاخير ويختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص
بالبعض مقوما له فهو ما يميزه لامتيازه عما يشاركه فهو صالح
للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى جواب ما هو وان كان واقعا
فى جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى تحكمه حكم المقول فى جواب
ما هو وان لم يكن واقعا فحكمه حكم الخارج المذكور فان كل ذاتى
لا يصلح فى جواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى وهو الفصل
والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامى مثلا فانه لا
يوجد بغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا
على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس
انما يحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك
الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود
واما على التقدير الثانى فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد بقوله
عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما وقد ذهب الفاضل الشا
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتى الذى لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو مساو له او اخص منه و

والمساوى له ما يصلح للتميز عما اشاركه في الوجود والاخص منه
هو ما يصلح للتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم
على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات التي هو الجنس العالي عن امرين
متساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك
غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبما ذهبنا اليه
غنى عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا
في جواب اى شئ هو فان اى شئ انما يطلب التميز المطلق عن المشاركات
في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل اقول نبه على ان
الفصل هو المقول في جواب اى شئ هو ثم تبين ان هذا الاطلاق موافق
لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اى شئ انما يطلب
التميز يعني ان المسئول باى قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء
وذلك اذا اضيف الى شئ او ما يجري مجراه فيقال اى شئ هو وقد يطلب
به التميز الخاص عن بعضها مما هو دون الشئ المطلق وذلك اذا
اضيف الى شئ اخص منه كما يقال اى حيوان هو وغرض الشيخ في
التلفظ في الوجود والشئ ههنا تعميم الاشياء التي يطلب التميز عنها
لا ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم
الفاضل الشارح فانه لا اشارة لذلك ههنا قوله وقد يكون فصلا
للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه
فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان
كان ذاتيا اعم منه اقول لما فرغ من بيان ماهية الفصل
رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات
لا يصلح لجواب ما هو الى اى شئ يكون وعند وصوله الى فصل الجنس
اشارة الى ما ذكره في مناقض القائلين بان المقول في جواب ما هو

هو

هو الذاتي الاعم مجملا واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا
انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل فصل
فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس
ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا
يكون باعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه
الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق هو يقسم
الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان
لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك
التقويم بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتميز
بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشئ الى غيره فيكون متاخرا
عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم
مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف
الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على
جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون لا اقسام العالي هو السافل
نفسه **اشارة الى الخاصة والعرض العام** اما الخاصة والعرض العام
اقول لما فرغ من المحمولات الذاتيات ذكر المحمولات العرضية وهي
تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة
والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة
قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالمتلون
للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان ويكون لازمة كذي الزوايا
الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص
موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب
له وقد يكون مفردة كالكاتب ومركبة كمنتصب القامة بادي

البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم
يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان
بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق
كاتم وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس و
ربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون قوله واما العرض
العام فهو ما كان موجودا في كلي وغيره عم الجزئيات كلها
او لم يعم والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالمتحيز للجوهر
وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج
للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات
كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص
ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق الموضوع وانفعها
في تعريف الشيء ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان
وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث اقول الخاصة قد تعتبر
من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها
في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة
بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول
ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس
الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي
غير منجح قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني وهو طائر
يقال له باليونانية ققنس فهو متولد غير متوالد وقد يذكر
له قصة ويمثل في البياض به كما في السواد بالغراب قوله
وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه العام ويعنون المنطقيين

يذهبون الى ان العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس
هذا من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور
عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط
واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في
الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع
فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد
الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب
الى انهما واحد وايضا قال العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن
ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي وظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا
عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ووجود كون العرض العام
محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة
وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من
خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان
اقول كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى
شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون
ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا
الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف و
نوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم
وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور
ولكن لا يناقش في الامثلة تنبيه فهذه الالفاظ الخمس
اقول هذا اول فصل ترجم بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات
عن فصول تشتمل على احكام يثبت بحجج وبالتنبيهات عن فصول

يكفي ثبوت احكامها النظر في الحدود او فيما سبق من القول
فيما يناسبها وهذا الفصل يبين كونه بين نوع الثاني ومن
عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يثبتوا المشاركات العامة
والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة
فاقتصر الشيخ على بيان مشاركات عامة هي ان كل واحد من
الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان و
كالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وهنا
بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو
فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لانا الكليات المنحصرة
في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من
حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر
كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه
عليه بقوله تشترك كلها في انها يحمل على الجزئيات الواقعة
تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو
نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج
الحقيقي وحده والتي تخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة
لانها لا يخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولات الذا
لموضوعاتها او العرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع
واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما المختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه
القسمة وما يجري مجراها يخرج الحقيقي وحده مخمسة واذا

اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات ينقسم الى ممكنة الوقوع
في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا
ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص
نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو
الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة
مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب
او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة
مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في
اخراج الاضافي **اشارة الى رسوم الخمسة** فالجنس يرسم
بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل
يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره و
النوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف
الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل
عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها
كلية يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي
والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة
وعلى غيرها قولا غير ذاتي اقول الكلي هو الجنس للخمسة
ولذلك وصفه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك
على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي
اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى المجموع
الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكره فالجنس للخمسة
هو المنطقي لا غير وانما قال في الفصل يحمل في جواب اي شيء
هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب اي شيء هو

لا انها انما يفيد تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم
النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اولا لان الجنس
البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا
يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والبواقي ظ وانما جعل هذه
الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية
الكليات وغير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي
الذاتي للمختلفات الحقيقة بلا اشتراك سواء حمل عليها او
لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض لها
بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها
دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانا نياتها المتقدمة

اشارة الى الحد الحد قول دال على الشيء هذا حد الحد وقد
يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات
والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه
حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساو
للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا احد
واحدا اما الحدود الناقصة فكثيرة تفضل بعضها على بعض
بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه
ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هنا هو الذي بحسب
الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان
التام دال على المهية كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف و
الناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود
الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم
من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل

على

على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا
الفصل فقوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته ثم اجمع
ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة
هي جنسه والمقوم الخاص اشارة الى ما سبق من ان الدال على
المهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي
يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون
في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض
هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من
المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي
قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد
وكالهيولى والصورة للجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالعسكر
وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في
الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب
وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج
العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام
تعريف يخصه واما البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم
وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود
التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور
قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد
قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات
التي هي المركبات العقلية فلذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة
مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي

يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله
وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء
حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر المركبات
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن
للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها فقوله يعني بالقول
القول الذي يكون حدا فان البسيط قد يدل عليه بقول ولا
يدل عليه بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان
لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة
تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم
يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي
فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله
وكل محدود مركب في المعنى اقول ههنا صرح بانه يريد
التركيب العقلي قوله ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس
هو التميز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات
من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو اقول
الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التميز فحسب و
لذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم
ان يشترط بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي
كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وبان الغرض
من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق اشياء
لا يقنع دونها واعلم ان طالب التميز الكلي بالقصد الاول
لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تميزه او
ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التميز عنها ثانيا واما



طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التميز الكلي تابعا
لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء
له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد
كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة
فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التميز الذاتي
ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته
كما هو قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين
فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في
الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق
مائت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم
بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس
حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل آخر بعد
الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه
حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع
عليها بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء لها اقول
الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد
الحد وذلك قولهم الحد قول وخبر دال على تفصيل المعاني التي
يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على
فساد ذلك ما ذكره عني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا
حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان
الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان ترتب فيقدم
الاجناس ثم تقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود

قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتميز وستعلم الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المط قوله ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذلك وكذا يتضمن بيانا للشيء اضافيا في مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال واستعمال امثال هذه في حدود امور غير اضافية خطاء قد ذكرالهم في كتبهم فليتذكره اقول يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن يحد دالنار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحدود مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة الى الرسم** واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه اقول ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال هو قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية بأجمعها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التميز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التميز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي

وهو

وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلي عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من المعرفات متساوية واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ الذي تختص التي جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى وللاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا يخل بما ادعى حله به وهو قوله يعيد اللوازم غير المساواة بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة ومركبة ووصل بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك الواحد منها لا يدل على الشيء المط بالمطابقة والا لكان اسما له وانما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت

لفظا آخر بازائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا
ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات
من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل
اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من
الحدود الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة بتأليف
مفرداتها لا غير فهو لا يكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم
ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثال ما يقال
للانسان انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك
بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك
لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء
ما يستلزمها او يختص بها اما ماذا لذلك الشيء في ذاته وجوهره
فلا يدل عليها الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل
الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله
ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف
المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل القائمتين لم يكن رسمه الا
للمهندس اقول هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق
ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان
البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم
غير رسوم عند آخرين وما مثل به في آخر الفصل وهو ان رسم
المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون له
ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف
حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه فكما كان من الحدود
حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم

والرسوم

اشارة

اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الحدود
والرسوم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكالها في غيرها
اقول هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب
الجدل وهي وامثالها في ذلك تسمى بالمواضع والموضع كل حكم
يتشعب منه احكام آخر يمكن ان يجعل كل واحد منها
مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما
يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل
في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية
بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ المناسبة الناصة المعتادة
اقول يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي
والمستعار ربما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول
عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلها
الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا
وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستدعا
ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات
كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله
تعالى واسئل القرية والاستعارة في المفردات كذنب السرحان
على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك
والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون
بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي
تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا
اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد قبح جدا واستعمال امثال
هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى الكشف والبيان

والوحشية

المستعارد

فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر ولا الفا ظ
الناقصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما
يكون في معرضه وتقابلها الموهمة والمعلقة وفي بعض النسخ
بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة
المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ
قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد
فليخترع له لفظ من اشكال الالفاظ المناسبة وليدل على ما اريد
به ثم يستعمل اقول قد يتفق ذلك في المفردات وقد
يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك
اشياء لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب يحتاج اليه
لم يسنح لواضع لغته فلم يقع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر
عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة
كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك
في جميع اللغات والمخترع على هذا الوجه لا يكون خارجا عن
اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات كات
القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم
فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء
بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه
بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء
بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان
البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء

اما مصرحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما
بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة
الا بانها اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة
والمشاكلة بانها اتفاق بالكيفية لا في الكمية والنوع وغير
ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه
الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم
ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين يين
ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق
الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال
الاثنينية في حد الشيئين من حيث انهما شيئان اقول هذه
هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة و
الجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة
واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك
ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه
لا يفيد المط وبالاخفى اردا منه لانه ابعد عن الافادة و
بنفس الشيء اردى منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة
في بعض الصور فيعرف ذلك به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء
والدوري اردى منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه
تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمان فوق واحد
والدور الظاهر اشنع والخفي اردى في الحقيقة والامثلة مذكورة
في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج
بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة
وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي

بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب
الحقيقة لان العلم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي
دورا قوله وقد يسهوا المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث
لا حاجة اليه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض
المركبات والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال
هذا الخطا قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من الاحاد
هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق
والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس
متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا اقول التكرار قد يقع للمحدود
في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب
الحاجة له وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبها والردي
ما تشتمل على التكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر
المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما يكرر
الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان
والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على
تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب
في ايراد جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة
وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لا السؤال وبحسب الضرورة كما
يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع
في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء وعن عرضه ذاتي له فيقع
الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على
ذكر معروضه كما مر ومثال المشهور ههنا الانف الافطس فان
الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص

بالانف

بالانف لا اي تقعير يتفق وقد قيل في تفسير الافطس انه اما انف
ذو تقعير او التقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس
مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير
وعلى الثاني يجوز ان يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير
في الانف ويكون معنا ما انف هو شخص ذو تقعير في الانف و
كلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا
للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون
ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو
ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء
بيانه قوله وهذان المثالان قد ينا سبان نقض ما سلف
مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار يختلف فبعض ما سلف
هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو
وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما
يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين
يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار يختلف لان السهو
من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير
السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله
واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم
المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها يقع
المشابهة كانه يقول الكيفية ما بها يقع اتفاق في الكيفية
وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين
وهم وتنبيه انه قد ظن بعض الناس ان كل عدة من المضافين
يكونان معا في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف

التنوع بالمساوى فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب
الذى يقتضى كونهما متضايفين ليتحصلا منه معًا فى العقل و
يخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما وهذا يستدعى تلطفا
ومثاله ما ذكره فى حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه من
نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من
نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد
من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضرورى
لما مضى وهو الذى يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذى
هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكونُ مضافا الى
الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما تقوله صاحب
ايساغوجى فى باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه فى كتاب الشفا
فهذا هو الآن ما اوردناه من الاشارة الى تعريف التركيب
الموجه نحو التصور ونحن ننتقلون الى تعريف التركيب الموجه
نحو التصديق اقول رسم الجنس فى التعليم الاول انه
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو ورسم
النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو فوقع
دور فى ظاهر الرسمين وحله فرفوريوس صاحب ايساغوجى
على ان المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى
الآخر فوجب ان يؤخذ كل واحد منهما فى حد الآخر واشار
الشيخ فى الشفا الى انه ليس بمحل شك بل زيادة الشك فى جميع
المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع فى لغة اليونانيين
كان فى الوضع الاول يدل على صورة الشئ وحقيقته ثم نقل
بحسب الاصطلاح الى حد الخمسة فالنوع المستعمل فى حد

الجنس

الجنس هو المعنى الاول اللغوى فكانه قال الجنس هو
المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو ثم
عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث
فى تركيب الخبرى اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف
من التركيب الذى نحن نجمعون الآن قيل عليه الصدق والكذب
لا يمكن ان يعرف الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف
الخبر بهما تعريف دورى والحق ان الصدق والكذب من
الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى اورد تفسيرا
للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر التراكيب ولا يكون
ذلك دورا لان الشئ الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا
فى بعض المواضع بغيره ويكون ما اشتمل عليه من اعراضه الذاتية
الغنية عن التعريف او غيرهما مما يجرى مجراها عاريا عن الالتباس
فايراده فى الاشارة الى تعين ذلك الشئ انما يخصصه ويجرده
عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا
مفتقرة الى البيان بذلك الشئ وههنا انما يحتاج الى تعيين
صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه
لم يتعين بعد وليس فى الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول
انا نعنى بالخبر التركيب الذى يشمل احد الصدق والكذب عليه
كما لو وقع اشتباه فى بعض الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعنى
به ما يقع فى تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله
واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمنى والترجى والتعجب و
نحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث
قد يعرض بذلك عن الخبر وفى بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك

عن الجزء وهذا تاكيد لما ذكرنا لما ذهبنا اليه فانه قد صرح بان
الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الجزء ولا يعرضان
لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها اخبارا فالعقود والتعريض
بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك
قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به انى اريد تفضلك
به وكذلك فى سائرها قوله واصناف التركيب الخبرى ثلثة
وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات
او ما فى قوتها او لا يكون بل يكون مما تركب مرة او مرارا اما
المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها ما لا يكون الا بحمل
البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملى والمركبات بالتركيب
الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها
لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض الاخر فاذن لا بد من
ان تعلق بعضها ببعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون
للبعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة تقتضى اما
اتصالا واما انفصالا فالذى يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجود
هو المتصل والذى يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو
المنفصل فاذن التركيب الجزى ثلثة وانما قال واصناف التركيب
الخبرى ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع
الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لم يتغير ماهية الجزء فى قولنا عن خبريته المتعينة
وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل
لها فى تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول
لها بل هى عوارض يلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة

بعد تحصيل خبريتها فصيرها اصنافا واذا نظرنا الى الصور
فلا شك فى ان الحملى والشرطى نوعان تحت الجزء وكذا المتصل و
المنفصل تحت الشرطى وح ينبغى ان يحمل الاصناف فى قوله
على الوضع اللغوى دون الاصطلاحى قوله اولها الذى
يسمى الحملى وهو الذى يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس
بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان فالانسان وما يجرى مجراه فى اشكال هذه المثال
هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول
وليس حرف سلب يعدم الحمل فيه اعنى السالبة يسمى ايضا
حمليا لان الاعدام قد يلحق بالملكات فى بعض احكامها قوله
والثانى والثالث يسمونهما الشرطى اما المتصل فاستحقاقه
لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل
فيلحق به لانه يشاكله فى التركيب وايضا حقيقة الشرط هى
تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود فى كليهما على السواء
فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه
بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك
ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما ان يقال هو
الاخر كما كان فى الحملى بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر و
يتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب حال كونهما
جزئى شرطى ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى
المتصل والوضعى او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطى المتصل قولنا اذا وقع خط
على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة

الداخلة القابلة وكعلا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين
خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه
الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفنا اما واو
كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط
فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل
يقتضي تعلق الحكم بوضعه وباقي الفصل غني عن الشرح ه
اشارة الى السلب والايجاب الايجاب الحملي مثل قولنا الانسان
حيوان لح ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في
الاعيان احكاما ايجابيا فضلا عن السلبية كما على اشكال
هندسية لم يحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم
وما فيه بل من شرط ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا
بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان يفرضه في الذهن
انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس
كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين
او غير معين او في وقت جميع الاوقات ولا انه حاصل
من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل
بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولو لا
انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا
ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد

انالحكم

ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللا
والتقييد ولنا ان نلحق به ما شئت من ذلك فيصير بسبب
اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام بجميعها
اما قبل الالحاق فمجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالايجاب
كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون
به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه التالي المقرون به حرف الجزاء
ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل
هو ما يسلب اللزوم والصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس
طالعة والليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال
والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد و
مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون
منقسما بمتساويين اقول الاتصال قد يكون بلزوم كما في
قولنا الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق ويشتملها الصحبة المطلقة
والايجاب في المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته
اياه وان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد
من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او
توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا
اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصل هو الحكم بوجود
الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده
سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء

توقيت

الانفصال لا يستحق ان يسمى مقدما وتاليا فان سميت كانت
مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم
ايهما اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر
الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة الى
المخصوص والاهمال والحصر** اذا كانت القضية حملية وموضوعها
شئ جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا
زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا
ولم يتبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل
على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة
مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان
ادخال الالف واللام يوجب تعميما وشركة وادخال التنوين
يوجب تخصيصا فلا مهملة في لغة العرب وليطلب ذلك
في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا نخالطها
بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكمية
موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام
سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان
واما سالبة مثل قولنا ليس واحد من الناس بحجر وجميع ذلك
ظاهر قوله وان كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي
او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا
بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على
الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم
الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم
صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص

البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة
للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب
ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزئية تدل على حكم الجزئي بالقطع مع احتمال
الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر
ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب
او ليس كل انسان بكاتب فان نحوهما واحد وليسا يعمان في
السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
السلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر
واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة
للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه
يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم
ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي
واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر
لكنه اذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير انعكاس فالجزئي
صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل ان هذه الصيغة تستلزم
السلب الجزئي قطعا ويحتمل معه السلب الكلي كما كانت
الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحوهما
واحد وليسا يعمان في السلب ونحو الكلام هو ما يفهم عنه
على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل قوله واعلم
انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على
العموم فانه قد يدل به على تعيين الصيغة فههنا لا يكون
موقع الالف واللام هو موقع كل قد ذكرنا ان المعاني اصلية

التى سميناها بالطبايع فانها من حيث هى لا كلية ولا جزئية
ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من
ذلك بانضياف لا حق اليها يخصصها به فلا يخ تلك الطبايع
اما ان يحكم عليها من حيث هى او يحكم عليها مع لاحق يقتضى
تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا
ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثانى محصورة كلية او
جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك
على احوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما فى
قولنا الانسان حيوان اى كل انسان وهى محصورة كلية واما
على تعيين الطبيعة فكما فى قولنا الانسان نوع و
عام وقولنا الانسان هو الضحاك وهى مهملة واما على التخصيص
ويسمى لام العهد فكما فى قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة وبيانه فى
المفصل ظاهر **اشارة الى حكم المهمل** وان المهمل ليس يوجب
التعميم لح اقول الحكم فى المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة
وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته
بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخ فى نفس الامر عنهما معا كما مر فى الكتاب
عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية
صادقة فى كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن نحوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان فى المحصورتين الجزئيتين
وهو السبب لكونها فى قوة الجزئية وانما قال فى قوتها
لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل
الذى حكم بان دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقا وقد
اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة التزام والفاظ

الكتاب ظاهرة ولما بين ان المهملة فى حكم الجزئية وكانت
التخصيصات مما لا يعتد بها فى العلوم فاذن القضايا المعتبرة
هى المحصورات الاربع **اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها** والشرطيات
ايضا قد يوجد لها اقول حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق
بحال اجزائها فى الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال
فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضى الحصر والحكم المجرد
من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضى الاهمال وتقييد الحكم
بحال لا يتبدل الشركة يقتضى الخصوص واما تلخيص ذلك
على التفصيل فان نقول كلية الحكم الايجابى فى المتصلة
اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالى عند
وضع المقدم فى جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل و
تعميم الاحوال التى يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا
كلما كان زيد يكتب فيده يتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه
الصحبة انما يحصل فى مرات غير معدودة بل يريد انها انما يحصل
فى جميع اوقات كتابته ولا يقتصر عليها ايضا بل يريد مع
ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما
او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا وغير ذلك
مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك
الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة
واذا كانت كليته هذه فجزئيته ان يكون فى بعض تلك الاحوال
من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا
اذا كان هذا حيوانا كان انسانا فان ذلك يلزم حال كونه
ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعنى سالبة لا زمر السلب

لا سالبتہ اللزوم على قياس ذلك فى الباين واما كليه الحكم الايجابى
فى الاتفاق فهى بعيم اوقات صدق التالى مع صدق المقدم
بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالى وجزئيتها بخصيصها
وكليه الحكم السلبى اعنى اتفاق السلب لا سلب الاتفاق فى
ان لا يكون التالى صادقا مع المقدم فى شئ من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه واما الاهمال فى جميع
ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم
ان وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر واما كليه الحكم
الايجابى فى المنفصلة فبوجود التعاند فى جميع الاوقات و
الاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات
وجزئيته بالتعاند فى بعض الاحوال والاوقات كما يكون
مثلا بين الزائد والناقص فى حال لا يكون للتساوى وجه
دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد
فيقتضى اما صدق الاجزاء معا او كذبهما معا او صدق بعضها
وكذب البعض من غير ان يقتضى صدق هذا كذب ذاك ولا
كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر فى صورها
دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر فى الكتاب
اشارة الى تركيب الحمليات من الشرطيات يجب ان يعلم ان الشرطيات
كلها الخ قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هى الحمليات و
المركبات بعد التركيب الاول من المركبات هى الشرطيات فيجب
ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات
واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل ودبما كان الى التركيب

من حرف سلب مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير
لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها
على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور
غير ثبوتية ان يورد الفاظ الثبوتية ويعدل بها الى ادوات
السلب الى تلك الامور التى هى غير ثبوتية فان كان من حق
تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فليضف
اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر فى القضايا السالبة والموجبة
وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب
اداة السلب مع المفردات الثبوتية التى يقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير فى الاسماء وما صح ولا يصح فى الافعال ويكون
حكم تلك المركبات حكم المفردات وهى التى تسمى معدولة و
مقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة
ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب فى غير الثبوتيات
ايضا كالاعمى والازال على قياس الثبوتيات قوله ويعنى بغير
بغير البصير الاعمى او يعنى اعم منه اقول ولما كانت لبعض
الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة فى اللغات كالاعمى
والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع فى الحاجة
الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على الاطلاق
بتلك الالفاظ اعنى المعدولة فى الدلالة على الاعدام واجراها
بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلى من اطلاقها على
ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى
عند المطابقة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اى شئ كان
عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع

موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة الخ اقول يريد
ان اللفظ المعدول لما كان بازاء لفظ المفرد كان حكمه حكمه في
التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت
الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة
او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت
حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت
حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان حق كل الخ
اقول يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها
ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان لثبوت الارتباط
ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول
واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل
في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم
كما يقال زيد هو كاتب ويعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجود ية
كما يقال زيد يوجد ان يكون كاتبا ويحذف تارة في
بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد
يشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا
يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك
الاسماء المشتقة منها اذا وقعت موقعها فالقضايا
الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتملة
عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل
الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الار تباط
بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه
ان يقال زيد هو كاتب ليس يصح بل انما يصح ذلك في

الاسماء الجامدة وحلها وقد سهى في هذا الاعتراض
لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه و
الفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته بما
يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن يحتاج
ان يرتبط بمثله ان ايتعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل
عليها نفسه كيف لا وهو يقع هناك موقع اسم فلو كان
بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو
الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب
لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد
الفعل الى فاعله الذي يرتبط في لذاته به بل هو اسناد الخبر الى
المبتدأ والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط
على مبتدأ برابطة غير ما ارتبط الفعل بفاعله فاذا ادخل
حرف السلب الخ اقول اراد ان الرابطة اذا تعينت
سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب
ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة و
ان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة
وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة
واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح
ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب
وغير بالعدول قوله يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه
القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد قوله
وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا
غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها

بمعدولية المحمول وهذه انما تتقيد بالموضوع وقد نقل البحث
في هذا الصنف البتاسه بالسالبة بخلاف الاول قوله ان
المعدول الخ اقول قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير
يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على اليس بصيراي شئ كان و
كان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد
الاتفاق في تفسير العدم بعدم شئ عن موضوع من شانه ان
يتصف بذلك الشئ فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور
موضوع هو شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان شانه ان يكون
بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او
جنسي والاعمى مع ذلك يطلق على الاكمه الذي ليس من شخصه
ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر
من الحيوانات طبعا كالخلد والعقرب اللذين ليس من شانهما
نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين
يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني
واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو
اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس بصير مطلقا و
الشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي
يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله
وانما يلزم المنطقي الخ يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع
وهو بيان الفرق بين المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب
المعنى اما بحسب اللفظ فتقدم الربط على السلب وتاخره عنه
كما مر واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت
او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه

وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير
الثابت لا يصح ان يثبت له شئ ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه
لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا
يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او
ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتيا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت
غير خاص بشئ منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا
ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة
اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة
المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل
الشارح لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات
وحجاجية مبنية على اصول غير متقررة كان الاشتغال بها مما يؤدي
الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها اشارة
الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من
الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات و
من خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا
من مفردات وكانت القضايا ثلثة حملية ومتصلة ومنفصلة
والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية
متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا
ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او متصلتين او منفصلتين
وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة
او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وكل واحد من

الثلثه الاخيرة تقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين
في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون تاليف
المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة
المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فكلما كان النهار معدوما فالشمس
غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا
فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا
ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن عكسهما كعكس قولنا ذلك ومن حملية
ومنفصلة كقولنا اذا كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما
فرد ومن عكسهما كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا
ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسهما كعكسه امثلة
المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما
فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد
اما زوجا واما فردا واما ان يكون زوجا او منقسما بمتساويين
ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة النهار
واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية
ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون
ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا
اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد

اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة
من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات و
سوالب يتالف بعضها من بعض وتكثر وجوه التاليف و
لما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون
مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات وثالثا اي من شرطيات
مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات
وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كانت
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود الخ اقول اقتصر
الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة
اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها
موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين
احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة
من حملية شخصية ومن منفصلة مهملة كلها موجبات
والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول فهو ان كان كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون
منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهو يكون مانعة
الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي رفع
معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة
الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان
كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه
المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع
الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها

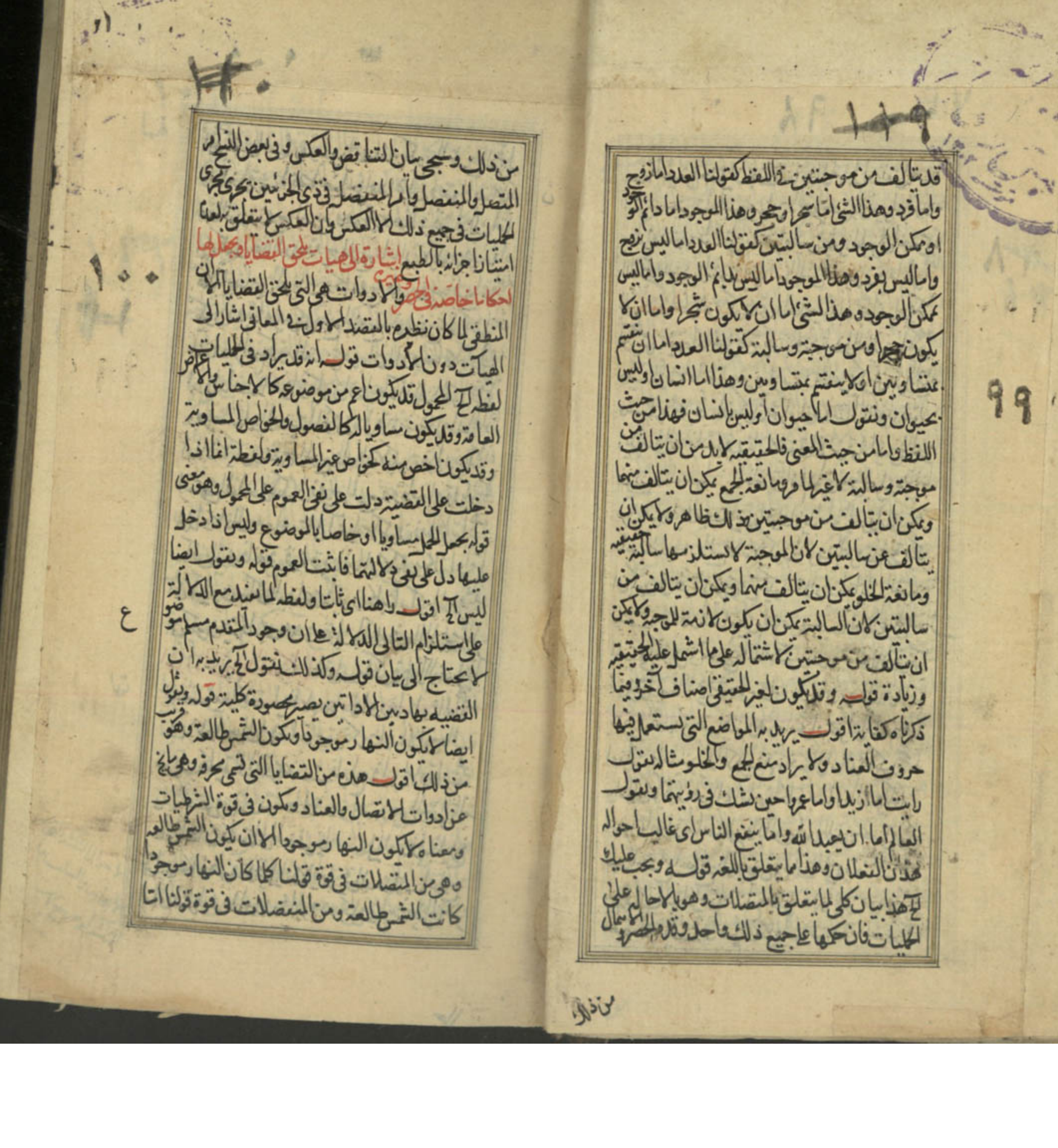
فاذن لابد من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزام
الترديد بين عين المقدم ولازم نقيضه الذي هو الانفصال
المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشئ
وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار
وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي
لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذا هو سهو واورده
الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان
وتصدق الانفصال من جزئيه اتفق مع نقيض الآخر فهذا
ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا
التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشئ وملزوم نقيضه
او من الشئ ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ فان لا وجود
النهار ملزوم للا طلوع الشمس الذي هو نقيض المقدم
او نقيض للازم الذي هو غير التالي وهو يكون مانعة الجمع
فان الشئ لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم
لاجتمع النقيضان ولا يكون مانعة الخلو ان كان اللازم
اعم من الملزوم ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما
يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم
يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع
اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها اللا طلوعها
فالترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو
الانفصال المذكور والذي اورده الشارح مؤلفة

من الشئ ولازم نقيضه وبما امكن الاجتماع فاذن هو
سهو اورده الشارح نظرا الى المادة فالحاصل من هذا
التطويل انه اضاف مقدم المتصلة الاولى منفصلة
تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك
المقدم ونقيضه وعورض باضافة متصلة اليه تتبعها
ايضا وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة فهو اعني
الشارح يرجح الاولى على الاخرى من غير رجحان والتحقيق
في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة
الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي هو الذي
اورده الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض
المقدم وعين التالي هو الذي اورده الفاضل الشارح ولا
يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ولا حرج على
الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني
قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و
اما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد
في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو من الناسخين
قوله فالمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها تاما
انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها
فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة
الى شئ ونقيضه فان النقيضين مما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما
مساويا في الدلالة فيتحقق المناقضة فيهما كما يقال العدد
اما زوج واما فرد قوله وربما كان الانفصال الى جزئين

وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر ه متن

اقول اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل
الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه
من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زائد واما
ناقص فهو يتشعب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير
التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء
الى اجزاء اخر وتبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك
حاصرة ومانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل
من القسمين الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان
الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك
يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس هذا عندي
وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل
النسخة التي وقعت الي من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر
النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة
اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها
غير حقيقية الخ اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله
ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة
غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان الشيء
لو اجتمع ما هو اخص من نقيضه لزم من اجتماع النقيضين فان
ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق
نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا
واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع ما هو اعم من نقيضه لزم منه
ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو
اعم منه ولما احتمل ان يصدق مع ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق

معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا مثال الاول ان نقول هذا
الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده
بدله او نقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من
اللاشجر ونورد بدله فيحصل قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة
الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن
ان يكون غيرهما كالجبل وح يكون اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه
ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام
ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول
زيد اما في البحر او ليس فيه فان لا يغرق اعم من قولنا ليس في البحر
فنورد بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا
غرق فنورده بدله فيحصل منها قولنا زيد اما في البحر واما ان لم يغرق
مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن
ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض
ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه اعلم ان استعمال
الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان في نحو
من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما
بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق
او ذاك واما بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا
واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون
الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل
منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما
سلم ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى
منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات



قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وهذا الشيء اما شجر او حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود
او ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج
واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس
ممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا
يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ان ينقسم
بمتساويين اي لا ينقسم بمتساويين وهذا اما انسان او ليس
بحيوان ونقول اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث
اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان يتألف من
موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتألف منهما
ويمكن ان يتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان
يتألف من سالبتين لان الموجبة لا تستلزمها سالبة حقيقية
ومانعة الخلو يمكن ان يتألف منهما ويمكن ان يتألف من
سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن
ان يتألف من موجبتين لاشتماله على ما اشتمل عليه الحقيقية
وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر فيما
ذكرناه كفاية اقول يريد به المواضع التي تستعمل فيها
حروف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله نقول
رايت اما زيدا واما عمروا حين تشك في رؤيتهما ونقول
العالم اما ان يعبد الله واما ينفع الناس اي غالب احواله
هذان الفعلان وهذا ما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك
الخ هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو يلاحظ على
الحمليات فان حكمها على جميع ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال

من ذلك

من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس وفي بعض النسخ ام
المتصل والمنفصل وامر المنفصل في ذي الجزئين يجري مجرى
الحمليات في جميع ذلك الا العكس وان العكس لا يتعلق بالعناد
امتيازا جزائه بالطبع اشارة الى هيات تلحق القضايا او بجملها
احكاما خاصة في الحصر والعموم والادوات هي التي تلحق القضايا الا ان
المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى
الهيات دون الادوات قوله انه قد يراد في الحمليات
لفظة كل المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض
العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية
وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة انما اذا
دخلت على القضية دلت على نفي العموم على المحمول وهو معنى
قوله بحمل المحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل
عليها دل على نفي دلالتهما فاثبت العموم قوله ونقول ايضا
ليس الخ اقول ههنا اي ثابتا ولفظة لما تنعقد مع الدلالة
ع على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك نقول الخ يريد به ان
القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله وقد يقول
ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب
من ذلك اقول هذه من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما يخ
عن ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات
ومعناه لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة
وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا
كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما

ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل
والاخير اقرب لانه لا يعتبر اجزاوها قوله ونقول ايضا لا يكو
هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا فى قوة قولك اما
ان يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا
هذا ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اى مربعه
يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من
المقادير الصم كجذر العشرة مربعاتها ازواجا ولا يكون هى
اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول فى افراد
ومربعاتها فى القضية المذكورة فى قوة منفصلة مانعة الخلو هى
اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان
الشئ الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا
هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو
ساكن اليد فانه فى قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما
ان لا يكون ساكن اليد اى لا يكون كاتبا ساكن اليد ويمكن
ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد فى حال الرمى مثلا
اشارة الى شروط القضايا اقول يذكر فى هذا الفصل قوا
لا يحصل معانى القضايا الا بمراعاتها ومراعاة امثالها وهى
سته الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثانى حال
الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع فى اى الاوقات هو
فانه مختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث
حال المكان كما يقال السقمونيا مسهل الصفراء فليراع
فى اى مكان هو فقد قيل انه لا يسهل فى الصقالبة الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس

حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل فقد ذكر مثا
وهذه الشروط قد يذكر فى باب التناقض مضافا الى شرطين
آخرين كما يجئ ان شاء الله تعالى النهج الرابع فى مواد
القضايا وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لاخ المحمول فى
القضية ومايشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان مايشبه
المحمول فى القضية هو التالى لكونه محكوما به فى القضية الشرطية
كالمحمول فى الحملية واقول ما جرت العادة باتصاف نسبة
التالى الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان
كانت لايخ فى نفس الامر عنها وليس ايضا فى اعتبار هذه
الامور فيها على مايعتبر فى الحمليات فائدة يعتد بها وان كان
اللزوم والاتفاق تشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس
ببعيد عن الصواب ان يقال مايشبه المحمول هو الوصف الذى
يوصف الموضوع به ويوضع الموضوع معه فانه يشبه
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارق بان المحمول وصف
محمول عليه وهو وصف موضوع معه وكذلك الوصف نسبة
الى الموضوع كالمحمول بعينه فى انها لاتخ من ان يكون واجبة او
ممكنة او ممتنعة ولابد للناظر فى احوال الموجهات من مراعاتها
فان الاغفال عنها مما يقتضى الفساد فى ابواب العكس والقياسات
المختلفة كما يجئ بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير
نسبة الموضوع اليه والاولى هى المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او
سالبة آه اقول يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب
والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ونعنى بالمادة

نقول قوله ونعني المادة مثل الحالة التي للحيوان بالنسبة الى
الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء
يقول الانسان حيوان او يقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم
يقينا ان تلك النسبة لا يتغير بهذا الايجاب والسلب وهي
التي نعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها والوجه فيه
ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب
يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب دون
السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة
هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند
النظر في تلك القضية هي نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ
بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك
لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا
نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان
العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجي ذكره
وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما ولا الوجوب
والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين
تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور
منها بحسب ما نعطه العبارة من القضية التي هي الجهة
اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها
حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلك من كونه حينا من
الاعيان على سبيل الامكان اقول الاطلاق في القضية

تقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات
كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي
او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما
بلهما
والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل
الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب
وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب و
دوام السلب ولا دوامهما فالدوام والضرورة يشملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب
ويبقى الثالث مقابلة لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي
التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام
او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث
بين فيها حكم انما تكون تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل
الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا
جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان
لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون قد
بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة
واما وجود من غير دوام وضرورة اقول منه هي الامور
التي يمكن ان تعدلها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
انما تتناولها وجميعها من حيث العموم ولم تذكر الامكان معها
لانه ينافي ما بين الحكم حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من
حيث العموم وللاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان
كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من
المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكره

الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيد باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة
وسمى الخالى عنهما بالوجودية فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط
والتقسيم حاصر لان الحاصل اما ضرورى او غير ضرورى وغير
الضرورى اما دائم او غير دائم قوله والقضية قد تكون الخ اقول
لما فرغ من بيان الاطلاق ومما يقابله شرع فى بيان اقسام القضية
فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هى التى يكون الحكم فيها
لم يزل ولا يزال من غير استناد وشرط وانما فسر القضية بالدوام لكونه
من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا
اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التى
وصفت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هى المشروطة
بما تشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت
غير معين وهذان مشروطان بما خرج عن القضية فكانه قال
والشرط اما داخل فى القضية واما خارج عنها والداخل
اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع
اما ذاته او صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد
لانه ايضا وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج
اما بحسب وقت معين او لا بعينه فجميع اقسام القضية ستة واحد
مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام فى جانبى الايجاب
والسلب واحد غير مختلف الا فى شرط المحمول فانك اذا
قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت
ما دام ليس بكاتب وح يصير هذا السلب جزءا من المحمول
فكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة و
الموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد لا يعارضه كالمتحرك

والمحمول

والمحمول الذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون
ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا
فى بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات
فلا فائدة فى افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل
الضرورى بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص
بالقسم الثانى وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف
والقضية بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت
ح ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهى ايضا متاخرة عن
الوجود لاحقة به وسائر الضروريات مستقلة على الوجود
موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوى والفائدة
فى اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية عن سائر الضرو
مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الخ الضرورة بالشرط
الاول اعنى بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود
دائما وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما فالاول يساوى القضية
المطلقة فى الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة
باى شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان
لان الحكم فيها حاصل لم يزل والثانى يباين لها بحسب الدلالة
والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول لم يقيد بلا دوام
الذات بل تركت كما هى متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها
فهما يشتركان فى معنى اشتراك الاعم والاخص وذلك المعنى هو
ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة
التى يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة للدوام
الذات ولا دوامها فان قيدت بلا دوام الذات كانت هى

والمطلقة تشركان فی معنی ثالث غیرهما اعم اشراك الخصین
تحت اعم والمعنی المشترك فیه الذی هو اعم منهما هو المشروطة
المحتملة بدوام الذات ولا دوامها وانما یکون ذلك اذا اشترط
فی المشروطة ان لا یکون للذات وجود دائما وعلی التقدیرین
فما تشترکان فیه اعنی الضرورة التی بحسب الذات مطلقا
هو المراد من قولهم قضیة ضروریة وهی التی تقابل الامکان الذاتی
قوله واما سائرها فیه شرط الضرورة والذی هو دائم من غیر
ضرورة فهو اصناف المطلق الغیر الضروری اقول یعنی
الاقسام الاربعة الباقیة من الضروریات وهی المشروطة بشرط
وصف الموضوع علی الوجه الذی لا یشمل الضروری الذاتی
وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعین وبشرط الوقت غیر المعین
فهو مع الدائم غیر الضروری اقسام المطلق الغیر الضروری وظاهر
ان هذه الضروریات لا یشمل الدوام المطلق الذی یکون بحسب
الذات لکون ذلك الدوام شاملا للضروری الذاتی فالمطلق
الغیر الضروری ما فیه اما ضرورة من غیر دوام او دوام من غیر
ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروری
الذاتی وانما سمیت هذه ایضا مطلقة لانه قد ذکر فی التعلیم
الاول ان القضایا اما مطلقة او ضروریة او ممکنة وهذه
القسمة قد یمکن علی وجهین احدهما ان یقال القضیة اما مطلقة
واما موجهة والموجهة اما ضروریة واما ممکنة عامة وعلی هذا
الوجه تکون المطلقة هی العامة والثانی ان یقال القضیة
اما ان یکون الحکم فیها بالفعل او بالقوة وهی الامکان
وما بالفعل یکون اما بالضرورة او بالوجود الخالی عنها ویکون

المطلقة بحسب هذه القسمة هی الوجودی من غیر الضرورة
وامثلة المطلقات فی التعلیم الاول کانت مناسبة
لکل واحد من الاعتبارین فلاجل هذین الاحتمالین اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده فی تفسیر المطلقة فثاوفرسطیس
وثامسطیوس ومن تبعهما حملوها علی العامة الشاملة للضروری
والاسکندر الافرودیسی ومن تبعه حملوها علی الخاصة الخالیة
عنها قوله واما المثال الذی الخ اقول الجمهور من المنطقیین
لا یفرقون بین الضروری والدائم لان کل دائم کلی فهو ضروری
فان ما لا اختلاف فیه ولا تخلف عن وقوعه فهو لا یمکن ان یدوم متناولا
لجمیع الاشخاص التی وجدت والذی سیوجد مما یمکن ان یوجد
وقد بینا ان کل ضروری فهو دائم فالضروری والدائم
متساویان فی الکلیات واما فی الجزئیات فقد یختلفان
کما مثل به الشیخ فی الانسان الذی یتفق ان یکون بشرته
ابیض من غیر ضرورة والدائم فیها یعم الضروری وغیره
والمعلوم انما یبحث عن الکلیات دون الجزئیات فلذلك
لم یفرقوا بینهما اذ لا حاجة الی الفرق والشیخ فرق بینهما لان
النظر فی المواد لا یتعلق بالمنطق فالمنطقی من حیث هو منطقی
یلزمه اعتبار کل واحد منهما من حیث معناهما المختلفان
سواء تساویا فی موضوعاتهما او لم یتساویا قوله ومن ظن
ان لا یوجد الخ اقول هؤلاء لما ظهر لهم ان الحکم الاتفاقی
الخالی عن الضرورة لا یکون کلیا حکموا بان کل حکم کلی فهو ضروری
ولم یفرقوا بین الضروری الذاتی وغیره وظنوه ضروریا ذاتیا
والشیخ رد علیهم بالوقتیتین فانهما لیسا بضروریین الا فی وقت ما

قوله والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد
يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها
به وان كان لا تشاح في الاسماء اقول هذه هي الاربعة المذكو
وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا
بالوجودية لانها يشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة
الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها
اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما اقول
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك
المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب
الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا
على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع
الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب و
يخلى عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد
من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب
ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا
عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا
وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا والامكان
نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير
مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما
كان الواجب ان تقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين

فليس

فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان
اولا بازائه لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه
بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل
اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث وحده
ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب
صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة
الايجاب فكونه ملازما للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب
ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما ما هو قبل
الانضياف فبازاء السلب الامتناع فقط قوله وهذا
يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية
عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله وقد
اقول هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله
لتكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما
يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو
احق بهذا الاسم من المذكورين من قبل لان الممكن بهذا المعنى
اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد
مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول
وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فهما يتشاركان
في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود و
يوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما
قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين
لان الاخص والاعم مما اللذان يدلان على معنى واحد

الممكن يدخل فيه الموجود الا دوام ضرورة لوجوده وكالضرورة في وقت ما كالا...
يقال يمكن ويتم منه بـ... اخص من الوجهين المذكور ولا في وقت كالكسوف ولا ... كالتنفس للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان مثـ

ويختلفان بان احدهما اقل تنا ولا من الآخر اما اذا دل احدهما
على بعض ما دل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص
من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا
بالاسود فلا نقع ان الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص و
العموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير جميع
المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ ١٢١
الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما و
شئ لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان نقول الاعتبارات خمس
لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم يحتمل بازاء ما له ضرورة
ما في الوجود والقسمة لا يصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت
قسم واحد وهو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب و
الممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام
متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما
في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله
وقد يقال ممكن ويفهم منه الخ وهذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب الى
الماضي والحال الى الامور الممكنة اما موجودا او معدوما فيكون اما
ساقطا من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان
الصرف فلا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي
لا يعرف حالها ليكون موجودة اذا جاز وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يتعينان على ما تعين احد طرفيه ايضا ما كالكسوف
فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا الخ اقول بعض

من اعتبر هذا الامكان لما شبهوا لان الاتصاف بالوجود انما
١٢ يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا
من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود
الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة
عدم فان لم يضر ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل
من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه
بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى الاصول وشروطها في الجهات وههنا اشياء الخ
اقول المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان
ها بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها
بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تقتضيه ضرورة ما
ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر الا من حيث هو كذلك فهذه اقسام
ثلثة والاول يدخل تحت الامكان والاول والثاني يصدق عليه
الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو
اخص الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه
لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان
الذي هو اقرب الى العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول
ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي
فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل
وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك القصد
ومن وضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان
وان تقابلا بحسب الاعتبارات فلا يمتنعان عن التوارد على المراد
كالوجوب الثاني مع الامكان الاول والموجب بالغير مع الامكان
الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي العدم

فی ثانی الحال مسئلة اخری منقطعة عن الاول قوله واعلم
ان الدائم الخ اقول القضیة الموجهة یسمی رباعیة وموضع
الجهة هو مایلی الرابطة لانها بیان نسبتها کما کان موضع اداة
السلب ایضا مایلیها لانها تقتضی رفعها فالسلب والجهة
اذا تقارنا لم یخل اما ان یکون الجهة مستقدمة علی السلب کما فی قولنا
لیس بالض والاول یقتضی ان یکون القضیة سالبة جهتها تلك
الجهة والثانی یقتضی ان یکون الجهة مرفوعة وجهة القضیة هو ما
تقابل تلك الجهة فالسالبة الضروریة وهی التی تلازم الممتنعة وسالبة
ایضا ان سلبت الض الایجابیة فهی تلازم الممکنة العامة وان سلبت
ضرورة سلبیة فهی تلازم الممکنة العامة الایجابیة وان سلبتهما
فی تلازم الممکنة الخاصة والسالبة الممکنة ان کانت عامة اشتملت
علی الممکنة الخاصة والممتنعة وان کانت خاصة کانت لموجبتها
ملازمة منعکسة کما یجیء ذکره وسالبة الامکان وان سلبت
العام فهی التی تلازم الض المقابلة للممکن بذلك الامکان وان سلبت
الخاص فهی تلازم ماتردد بین ضرورة الطرفین والسالبة الوجودیة
التی بلادوام ملازمة منعکسة لموجبتها وسالبة الوجود بلادوام
فهی تلازم ماتردد بین دوام الطرفین واما ان یکون الوجود بلاض
والسالبة الوجودیة لایلازم موجبتها بل تقتسمان دوام الطرفین
الخالی عن الض وسالبة الوجود الایجابی تلازم ماتردد بین ضرورة
الایجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبی تلازم ماتردد
بین ضرورة السلب ودوام الایجاب اشارة الی تحقیق الکلیة
الموجبة فی الجهات اعلم انا اذا قلنا کل ج ب کـ لخ اقول تحقیق
القضایا هو تلخیص مایفهم من اجزائها وهو ینقسم الی مایتعلق

بالموضوع والی مایتعلق بالمحمول وقد ذکر الشیخ من القسم الاول
ست احکام اثنان سلبیان واربعة ایجابیة فالسالبتان هما
ان لا یعنی بقولنا کل ج کلیة ج ولا الجیم الکلی ای لا الکلی المنطقی
فان الکلیة هی العموم ولا العقلی وانما لم یذکر الکلی الطبیعی لانه
قد یکون موضوعا وذلك فی المهملات وقد یکون جزءا من الموضوع
وذلك فی المخصوصات والمحصورات وبیانه انه اذا اخذ مع
لاحق تخصی مخصص کما فی قولنا هذا الانسان کان موضوعا للمخصوص
وان اخذ مع لاحق تخصی مخصص کما فی قولنا هذا الانسان کان
موضوعا لما یقتضی عمومه ووقوعه علی الکثرة فلا یخ اما ان ینظر
الی تلك الطبیعة من حیث تقع علی الکثرة او ینظر الی الکثرة من
حیث تلك الطبیعة مقولة علیها والاول هو الکلی العقلی والثانی
ان کان حاصر الجمیع ما هی مقولة علیها ای یکون المراد کل واحد
واحد مما یقال علیه ج او یوصف به کان کلیا موجبا والا
فجزئیا موجبا والفاضل الشارح فهم من الکلیة معنی الکل
فاورد الفرق بین الکل والکلی بما قیل من ان الکل متقوم بالاجزاء
غیر محمول علیها والکلی متقوم للجزئیات محمول علیها وان الاجزاء
محصورة والجزئیات بخلافها وغیر ذلك مما هو مذکور فی مواضعه
واورد ایضا الفرق بین الکل وکل واحد بان کل واحد من العشرة
لیس بعشرة والکل عشرة ولفظة من هذا بالمثال تفید التبعیض
وفی قولنا کل واحد من ج تفید التبیین فهذا المثال یشتمل علی
مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحیح ان یقال مثلا کل
واحد من الناس شخص واحد ولیس کل الناس شخصا واحدا و
اما الاحکام الایجابیة فاولها انا نعنی بکل ج کل ما یقال له ج

ويوصف بج لا ما هو طبيعتج نفسها كما في المهملات وذلك
لان لفظ كل لا انضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل
واحدة مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل
ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما
يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن لا
بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح
ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان وثالثها انا نعني
الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود
الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد
من المسبعين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين
في ذلك ذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على
ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء
يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي
يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة
الى ذات التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع و
اما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه
قوله فذلك الشيء موصوف اقول مع حصره يشير الى مفهوم
الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان
زدنا شيئا آخر فقد وجهناه يريد التنبيه على ما يقابل الاطلاق
والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثل ان يقول
بالض كل ج ب حتى يكون كانا قد قلنا كل واحد مما يوصف
بج دائما او غير دائم اقول وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط
الذي يخالف شرط الض تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف

الموضوع

الموضوع بالنسبة الى ذاته والجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع
قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالض فهذا بيان جهة
القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالض ب ما دام
موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما
يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا
الكاتب بالض انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان
حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول الخ
يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظ وفيه تعريض بان
الدوام في الكليات لا يفارق الض قوله وليس من شرط القضية
في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة ايضا فقد ينظر فيما
لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم
يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده
فلا الصدق نافع في استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار
قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان
المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات الخ اقول
البيان المذكور بيان حال الموضوع قوله حال كونه مقولا له
ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام
الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير الدائم ما دام الذات وفرق
بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف
والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى
المتناول منهما للض او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول
لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الض والدوام الذاتيين
وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لم يعتبر الفرق

بينهما فى اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموضوع
وقد يعسر او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون
كذلك لا بالضرورة والثانى هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودى هو الوجودى اللادائم قوله ومثل ان يقول
كل واحد الخ هولاء القوم يجعلون الموضوع فى القضايا الفعلية
كل ما هو ج بالفعل اما فى الحال او فى الماضى فلا يكون ما هو عند الفعل
ج او ما سيكون ج فى المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه
وهو المذهب الذى ذكرناه فى احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه
بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب فى وقت وجوده
ذلك وهو مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك
لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى
من الفساد تبين فى ابواب القياسات ويطول شرحها قوله
وج يكون قولنا كل ج ب بالضرورة ما اشتمل على الازمنة الثلثة
وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة
متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى
طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه
سوى الانسان حيوان موجود صح ان يقال كل حيوان
انسان ولا شئ من الفرس بحيوان بالاطلاق وقيل بما يصح ان
ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لحكم الحكم
لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالى
ان نراعى هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب
يريد لا نبالى ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان
كان الاول هو المناسب للاستعمال فى العلوم والمحاورات وهو الذى

بحسبان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية
السالبة فى الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف الخ اقول
يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهى على قياسها
اذا كانت موجبة اى انها تقتضى سلب المحمول عن جميع
الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا
تقابلهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها
الى ما يشبه المعدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج
ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفى وحاله وذلك لغرض
سيذكره قوله لكن اللغات التى نعرفها قد خلت فى عاداتها
عن استعمال النفى الكلى عن هذه الصورة واستعملت للحصر
السالب الكلى لفظا يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه هذا
الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شئ من ج ب
ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شئ مما يوصف البتة
بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد
واحد من الموصوفات بج ما دامت موضوعة له لا ان لا
يوضع له وكذلك ما يقال فى فصيح لغة الفرس هيچ ج ب
نيست وهذا الاستعمال يشتمل الضرورى وضربا واحدا
من ضروب الاطلاق الذى شرطه فى الموضوع اقول
اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلى مع الاطلاق
فى المتعارف من لغتى العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع
احاد الموضوع وجميع اوقات كونها موضوعة بما وضع
معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضرورى واللاضرورى
ويرى بحسب الذات وسواء من الضرورى المشروط بالوصف

لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شئ
من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص
وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا
وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس
ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة
المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع
اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان
نائم و على المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين
بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف بالمطلق
العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يستفيده في السلب والاسم
على السالب حقيقة وعلى الموجب مجازا لكونه مشابها للسالب
وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي الخ
اقول هذا الكلام يوهم انه يريد ردا السلب الى العدول
ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت
دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا
للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت
على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول
على ما صرح به في الشفاء بل يريد تقديم السلب على الربط مع
تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان
ليس هو حل نائما قوله واما في الضرورة فلا يعد الخ اي لا بعد
بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخره عنهما
في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان
الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن فاحد واحد من

الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع
باسرها سلبا ضروريا والاول يقتضي تعلق ضرورة السلب لكل
واحد مفروض بالفعل وتضمن ضرورة السلب الكلي
بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني
يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه بكل واحد
يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض
فالحاصل ان الاصل يساوي دلالتهما في جميع المواضع ولا تخالف
العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السلب
المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر
في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا يعقل الا مع الدوام
اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي
معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورة فظهر
ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب
اليه ليس بمؤثر في المعنى زيادة تاثير اشارة الى تحقيق الحال
في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين الخ اقول يريد
ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي
الدوام بحسب الوصف واستدل على ذلك بان الحكم على البعض
لا يوهم ذلك بل الاتفاق والابعاض متساوية في الباب فاذا
اذ كان الحكم على كل بعض يجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور
ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم
العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب
اقول يريد ان توضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب
فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك لا اعتبار

ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون الى آخره اقول الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات

طبقة طبقة

الوجوب	وما يقابله	الامتناع	وما يقابله
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	يمكن ان يكون
يمتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	لا يمتنع ان يكون

طبقة

الامكان الخاص	وما يقابله
يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون

اقول والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح **وهم وتنبيه** والسوال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون الى آخره اقول السوال الذي ذكرهما مما استغلظ قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني الخاص والعام مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك الشيخ بالغ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما فيه كفاية وذلك ظ وختم الكلام

هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتا عشرون المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة باللا دائمة اللا دائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بشرط الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت غير معين والتي بحسب وقت معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية والمطلقة بحسب الوجود والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص **النهج الخامس في تناقض القضايا** وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض الى آخره اقول الاختلاف في القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب او السلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب او السلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على

وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على
وجه يقتضيه الاختلاف نفسه فالاول كما فى قولنا هذا
انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب
لتساوى الانسان والناطق فى الدلالة لا لنفس الاختلاف
والثانى كما فى قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات
هذا الاختلاف لا لشئ آخر فالتناقض اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احدهما صادقا و
الاخر كاذبا والصدق والكذب قد يتعينان كما فى مادتى الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما فى مادة الممكنة ولا سيما الاستقبالى
فان الواقع فى الماضى والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان
او عدما فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها
متعينين وان كان بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما
الاستقبالى فهو عدم تعين احد طرفيه نظرا هو كذلك فى نفس
الامر بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك فى نفس الامر و
التحقيق يأباه لاستناد الحوادث فى انفسها الى علل يجب بها و
يمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما بين
فى العلم الالهى فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط
الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم
اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما فاشار بقوله
وان لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه
من رأيهم فيه قوله وانما يكون التقابل فى السلب والايجاب
اذا كان السالب فيهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب
شئ وكان لا يصدق الى آخره اقول يريد ان يبين الجهة المذكورة

فى حد التناقض التى لذاتها يقتضى اقتسام الصدق والكذب
وهى تقابل السلب والايجاب وحده فى المخصوصات ومع شرط
آخر فى المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق و
الكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن
التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض ثم شرع فى بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى فى كل
واحدة من القضيتين ما يراعيه فى الاخرى حتى يكون اجزاء
القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة
اثنان منها الاتحاد فى الموضوع والمحمول او فيما يشبههما يعنى
المقدم والتالى وستة الاتحاد فى الشروط والستة المذكورة فى آخر
النهج الثالث وهى الاتحاد فى الشرط وفى الاضافة وفى الجزء والكل
وفى القوة والفعل وفى المكان والزمان وغير ذلك مما عددناه
يريد السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها
فان الاختلاف فى كل واحد منها يقتضى الانحراف عن التقابل
قال الفاضل الشارح ان هذه الستة يرجع الى اتحاد الموضوع
والمحمول فان الاختلاف فى الشرط كما فى قولنا الاسود جامع
للبصر اى مع السواد وليس بجامع اى لا مع السواد وفى الجزء والكل
كما فى قولنا الزنجى اسود اى فى بشرته وليس باسود اى فى سنه راجع
الى الاختلاف فى الموضوع والاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا
السيف قاطع اى بالقوة وليس بقاطع اى بالفعل وفى المكان
كما فى قولنا زيد جالس اى فى المكان الدار وليس بجالس اى فى السوق
وفى الزمان كما فى قولنا زيد موجود اى الآن وليس بجالس اى فى السوق
بموجود اى وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد يتبع بحيث

يتعلق بالمفردات وح يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول
وحده كما ذكر لا ان المفردات التي يختلف باختلاف هذه
الامور يصلح لان يوضع ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما
دون الآخر مما لا وجه وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير
تخصيص باحد جزئيه مثلا انا قلنا الشمس يجفف الثوب الذي
اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا يجففه ان كان باردا لم يكن
عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هو الموضوع ولا من
قولنا يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم
وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم
البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمه
حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير
ما نحن فيه من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين
الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا
مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون
بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم
بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه الامور حيث يتعلق
بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا
اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء
القضية قوله فان لم يكن القضية شخصية الخ اقول يريد ان
يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول
الشرائط الثمانية لا يتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك

الاختلاف

الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب
في مواد آخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام
لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم تلك الشرائط
قد يحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها يريد ان ذوات
الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى زائدة على هذه التسعة على ما تحققها
قوله فليكن الموجبة الكلية الخ يريد امتحان المحصورات
المتناقضة في المواد الثلثة فاوردنا مثلتها وكان الصادق منها الموجبة
في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئيتين في مادة
الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية
في مختلفات الكمية دون الكيفية والكيفية دون الكمية جرت
العادة بان يوضع لها لوحا هكذا

موجبة كلية — متضادتان — سالبة كلية
كل ج ب — لا شيء من ج ب
متناقضتان
موجبة جزئية — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية
بعض ج ب — ليس بعض ج ب

فمختلفا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت
الكليتين ومما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك
المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في
الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في الآخر ومختلفتاهما
معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما
على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع
بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان التناقض

قد اثبتوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا
من المطلقات ولم يراعوا الا الاختلاف في الكمية والكيفية
ولم يتاملوا حق التامل كيف يمكن ان يكون الخ زعم جمهور المنطقيين ان
المطلقات يتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا
عن شرط يختص بذات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق ان
المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد
يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع
على الصدق قد يجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كان
المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب
مطلق يصدق معا في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم
قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق
لا ع بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الخ
لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة
هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك
لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن
واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن
الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث
وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو
عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة
للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون
نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة
لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما
يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورة

والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين
وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف
الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني بيان الدائمة لها وتغايرها
وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظ ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب
عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه
لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما
هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة
العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على البعض
واللابعض ويتخالفان في ان يحكم في احدهما بحسب الذات وفي
الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على الاطلاق
ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة
العرفية اذا تخالفا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة
التي هي اخص وهي التي خصصناها باسم الوجودية قد ذكرنا ان
الوجودية تارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل
على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري
فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يختلفان عنه بما هو
داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري
موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق
واما مخالف قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي
ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب بل اما بالضرورة كل ج ب
او ب مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما لا ما بعض
ج ب او ب مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده

وذلك لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد
الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع
من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقائض
باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا ليس
ولا شيء من ج ب لح اي لا يجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين
لا قسميهما بالسلب والايجاب لانهما لا يتداخلان او نعبر عن وجود
كالو قيل ليس بعض ج ب وقتا ما لا دائما اي ليس الحكم على بعض
ج بالدوام بل دائما اما هو ب او ليس هو ب قوله ونقيض
بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب ونقيض
قولنا بعض ج ب اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب
واما دائما ليس ب وذلك ظ قوله ولا نظن ان قولنا لح اريد
ان سلب الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي
الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الض المخالفة و
سلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا فاطلاق السلب
لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة
الوجودية التي هي بلا دوام هي غير سالبة الوجودي بلا دوام قوله
فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة
فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب
المطلقين وذلك مثلا ان يكون لح الباعث على هذا ان المعلم
الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض
بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض
فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين اوليهما
حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف

الموضوع وح يكون هذا الوقت المطلق اخص من المطلق العام
والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشتمل
الضروري والدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشتمل
اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله واذا اتفقنا على هذا
هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة
كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض
دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او
سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة
او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون
الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان
المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة
المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق
فيه ان نقيض المطلقة العرفية هي مطلقة عامة وضعية مخالفة
وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا
بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا
بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق
يشتمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف
قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات
والنفي اي كان الاطلاق او لا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي
ههنا قد الحقنا شرطا وهو الدوام بحسب الوصف ومع ذلك فلا
يعوزنا مطلق وجودي قوله بهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين
اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشتمل

الضروری کما ذهب الیه ثاسیطوس وهو العام والثانی انه
لا یشمله کما ذهب الیه الاسکندر وهو الخاص والشیخ اراد ان
یبین ان کل واحد من الرایین یمکن ان یخصص علی الوجه الذی ذهب
الیه ههنا حتی یتمشی التناقض فی المطلقات بحسب الرایین جمیعا
وبیانه ان العرفی یمکن ان یوجد متناولا للضروری ویکون عاما و
یمکن ان یکون غیر متناول لها ویکون خاصا فالمطلق العام العرفی
فی الرای الاول والخاص وهو العرفی الوجودی یوافق الاسکندر رای
قوله لانه لیس اذا کان کل ج ب کل وقت یکون فیه ج
یکون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا
یعنی لیس اذا صدق العرفی یجب ان یصدق الضروری الذاتی
بل قد یصدق العرفی ولا یصدق الضروری وذلک حین کونه
وجودیا فالضروری الوجودی مطلق غیر ضروری فذهب الیه
الاسکندر مع انه متناقض فی جنسه ونقیضه هو نقیض العرفی
العام مضافا الی الضروری الذاتی الموافق قوله والقوم الذین
سبقونا لا یمکنهم فی امثلتهم واستعمالاتهم ان یصالحونا علی
مثل هذا وبیان هذا فیه طول یرید ان جمهور المنطقیین
لا یمکنهم التخلص عما ذهبوا الیه وهو القول بکون المطلقات
متناقضة علی الاطلاق وذلک لانهم لا یمکنهم ان یحملوا المطلق
المذکور فی التعلیم الاول علی ما ذهبنا الیه فی جمیع المواضع فان
من امثلة التعلیم الاول المطلقات قولهم کل مستیقظ نائم وکل
نائم مستیقظ وما یجری مجراهما مما لا یمکن حمله علی العرفی وکذا
فی الاستعمالات فان فی التعلیم الاول قد استعمل المطلقة حیث لا یمکن
استعمال العرفیة هناک قوله وان کانت الح هذا هو الحیلة الثانیة

لان یجعل المطلقات بحیث یتناقض وهو ان یراد بالموضوع ما
یوجد منه فی زمان بعینه من الماضی والحال کما ذهب الیه قوم
فی تفسیر المطلق کما ذکرنا قوله لا یعم کل آحاد الح اشارة الی ما
ذکرنا من ان هذا الاعتبار یقتضی جزئیة الحکم واما صحة التناقض
بحسب هذا الاعتبار لان الحکم علی جهات علی زمان ما بانها
جمیع جهات وبان بعضها لیس ب فی ذلک الزمان بعینه مما
لا یجتمعان علی الصدق ولا علی الکذب اقول وهذا ایضا یحتاج
الی شرط آخر وهو کون ذلک الزمان مطابقا للحکم غیر محتمل لان
ینقسم الی اجزاء یمکن ان یقع الحکم فی بعضها دون بعض ویجمع الوقوع
واللاوقوع معا فی ذلک الزمان ویصدقان معا مثلا اذا قلنا کل
انسان موجود فی نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلک النهار
فانه یناقض قولنا بعضهم لیس بکاتب فیه لانهم یمکن
ان یکونوا کاتبین فی بعض اجزائه غیر کاتبین فی البعض
الآخر فیصدق الحکمان معا کما ذکرناه فی المطلقات الا
ان یقید احد طرفیه بالدوام کما کان ثم قوله وقد قضی بهذا
اقول یرید ان هذا مذهب قوم فی تفسیر الاطلاق کما مر
لکن الفساد یتوجه علیهم من جهتین احدهما لا یمکنهم
الاستمرار علی مذهبهم فی جمیع المواضع مثلا اذا ارادوا
عکس السالبة الکلیة المطلقة وکان المادة قولنا لا واحد
من الکتاب الموجودین فی هذا الزمان بمالک الف وقد
ذهب ینعکس عندهم الی قولنا لا واحد ممن یملک الف
وقد ذهب بکاتب فلا یبقی الموضوع علی شرط فانه یمکن
ان لا یکون فی هذا الزمان من یملک الف وقد ذهب اصلا

مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليس
بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة ثم
ظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم لا يحتاجون الى الاعراض
عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك
كاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات
في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار يعرضون
منها ضرورة **اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة** اما الدائمة فنقيضها
يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجملة الاولى ويقرب
منه فليعرف من ذلك اقول قد مر ان الاطلاق العام والدوام
المحتملين المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة
مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا
مضافة الى ضرورة موافقة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الجملة الاولى
اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وضعية مخالفة واذا
كانت خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية
موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق
في احدهما بحسب الذات وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد
من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه
ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص
الخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان
في هذا الكم اقول الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب و
ضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام متناول احد
الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان
متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة

يناقضها ما تردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية
واحدة كالحال والدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام
في المحصورات بالتفصيل والفائدة ظاهرة **اشارة الى عكس المطلقات**
العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا
مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس
المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول المحكوم عليه صار
رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال
المشهور هو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا
لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطنة
والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل
المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان
بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا و
اشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط
بقاء الصدق ايضا ولهذا لما كان العكس لازما للاصل القضية
وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا
له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق
العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما للوضع واما اشتراط
الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق
لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء
نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها
كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض
الناس حيوان صادق فزيادة اشتراط الكذب في الكتاب سهو لعله
وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رأيت بعض

نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم ينتبهوا
لهذا وذكروا قيد الكذب فى مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة
اقول يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة
لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الجملتين المذكورتين وبين ذلك
بان الشئ الذى له خاصة مفارقة قد ينسلب عنها بالاطلاق
ويمتنع سلبه عنها فاذا الانعكاس لا يطرد فى جميع المواد وهذا
هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض
الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان
فلا فائدة للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص
البيان بالخاصة لكونها اوضح فان اتحاد الموضوع مع الخاصة
التى هى القابل للعكس المط انما تكون كليا وعلى العرض جزئيا
والامتناع عن الجمع على الصدق فى المتضادين اوضح منه فى
المتناقضين قوله والحجة التى يحتجون بها الخ اقول هذه
الحجة قد اوردت فى التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين
عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو
انما تبين فى موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور
وثانيا بانها بينت بالخلف الذى بين بعد هذا عند ذكر القياسات
الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتى ذكرها واجاب من
بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة
بل انما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس س
الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان فى موضعه بالافتراض لا بنا[؟]
على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كما سوف تبين من
غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره فى القياسات الشرطية

فهو

فهو قياس بين نفسه انما ذكره تجريدا عن المادة فى ذلك الموضع
لكونه احد تلك الانواع لا انها محتاجة الى بيان اورده شاك
وقيل على الافتراض انه مبنى على قياس من الشكل الثالث شكله
ى هو ج و ى هو ب فبعض ج هو ب والجواب انه ليس كذلك
لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة
ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه
ان الشئ الذى يوصف ب بعينه فى ذهننا ونسميه ى فهو الذى
حمل عليه ج فلزم منه ان يكون الشئ الذى يحمل عليه ج يوصف ب
فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هنا الا تصرف ما فى موضوع
ومحمول بالفرض والتسمية والتسمية والقياس يستدعى حدا مغايرا
لهما وتسمية الشئ لا يصيره شيئين فهذا حال هذه الحجة فالشيخ
بين انها لا تصح فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تصح فى بيان
انعكاس المطلقات بحسب احد الجملتين قوله واما الجواب
عنها الخ اقول يشير الى عدم انجاحها ههنا بان الخلف يلزم
لو كان بعض ج ب يناقض لا شئ من ج ب المطلقتين لكنهما
ربما يجتمعا على الصدق فما قيل انه صح فى تلك الحجة ليس بصح بل
ممكن ومثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس
بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل ضحاك ليس
بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض
الانسان ضحاك فالخلف انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق
مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالخلف غير
لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابى قياسا من قوله
بعض ج ب بنقيض العكس المط ومن قوله لا شئ من ج ب تاليه اصل

الذی یرید عکسه فانه بعض ج لیس ب ت هف واستحسنه الشیخ
واقول انه لا یفید المط الا اذا کانت النتیجة بعض ب لیس ب ت
عند ما یکون ب کاذبة مشتملة علی الخلف والا فربما یکون
صادقة وذلک لان الموصوف ب ت قد یمکن ان ج عنه و ج
یکون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول کل نائم مستیقظ مطلقا
ولا نقول شیء من المستیقظ بنائم ما دام مستیقظا وهذان
ینتجان قولنا لا شیء من النائم بنائم وهو حق فهذا التالیف بعینه
فی هذا الموضع بعد ان یعلم ان الصغری المطلقة الوصفیة مع
الکبری العرفیة السالبة ینتج سالبة وصفیة فی الشکل الاول
قوله واما علی الوجهین الاخرین اقول ان التحقیق یقتضی
ان یکون نقیض لا شیء من ب ج ما دام ب ت هو بعض ب ت ج
بالاطلاق العام الوصفی وانما یکون عکسه وهو بعض ج ج ت
نقیضا لقولنا لا شیء من ج ب ما دام ج اذا کان ذلک العکس
ایضا مطلقة عامة وصفیة لانه ان کان مطلقة بحسب الذات
امکن اجتماعها مع لا شیء من ج ب ت ما دام ج ت علی الصدق
کما مر فهذه الحجة مبنیة علی انعکاس الموجبة الجزئیة المطلقة
کنفسها والافراض لا یفید الا انعکاس المطلقة لها اما کون
العکس ایضا وصفیة فیحتاج الی بیان ثم بینه بان نقول انا اذا
قلنا بعض ج ت ب ت بالاطلاق الوصفی کان معناه ان شیئا
مما یوصف ج فهو فی بعض اوقات اتصافه ج یوصف ب ت
ویلزم منه ان ذلک الشیء فی ذلک الوقت یکون موصوفا ب ت
و ج فاذن بعض ما یوصف ب ت موصوف ج فی بعض اوقات
اتصافه ب ت و ج فیتم الحجة واما اذا کان العرفی وجودیا فانه

ینعکس

ینعکس ایضا وقد اختلف فی جهة عکسه یجوز ان یکون کالاصل
وهذا یدل علی انه یجوز ان یکون ایضا بخلاف الاصل اعنی یکون
ضروریا وعلی هذا التقدیر فالبیان بطریق الخلف هو الذی مر
من غیر تفاوت وقال القاضی الساوی صاحب البصائر انه
یجب ان یکون کالاصل لانه لو کان دائما او ضروریا لکان عکس
العکس الذی هو الاصل ایضا دائما او ضروریا وذلک لانعکاسهما
علی انفسهما هف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شیء من
الکاتب بساکن لا دائما بل ما دام کاتبا ولا نقول فی عکسه لا شیء
من الساکن بکاتب لا دائما لان بعض ما هو ساکن یدوم سکونه
کالارض ولاجل ذلک کان العکس عرفیا عاما محتملا للضرورة
او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفی یجب ان یکون البعض
منه عرفیا خاصا لئلا یلزم ما اورده صاحب البصائر واقول
فی تقریره ان هذا العکس لا یحفظ الکمیة والجهة معا بل یحفظ
احدهما وحدها اما الکمیة و ج یصیر فی الجهة عامة واما الجهة
و ج یصیر فی الکمیة جزئیة اما الانعکاس فلان الاصل یقتضی
امتناع اجتماع وصفی ج و ب ویلزم علی ذلک ان الموصوف ب ت
حال اتصافه به لا یکون موصوفا ج واما انحفاظ الجهة فی البعض
فلان الاصل یقتضی ان ذات ج تدع عن الاتصاف به والا لکان
عدم اتصافها ب ایضا دائما وکان لا دائما هف وقد یتصف ب ت
فی بعض اوقات خلوها عن ج والا لکان ب ت دائم السلب عنها
وکان لا دائما هف فتلک الذات عند اتصافها ب ت یمتنع ان توصف
ب ج لا دائما ولکن ما دامت موصوفة ب و هو المط واما احتمال
العموم فلان ب ت لما امکن ان یکون محمولا فی الایجاب علی الذات

الموصوف بج احتمال ان يكون اعم منها فيكون شئ مما اخر موصوف
ب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة تكون تلك الذات
ضرورية السلب عن ذلك الشئ فلاجل ذلك لا يصح ان تسلب ج
عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يحتمل
الوجود والظ وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع
احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او
وجودية غير هذه في الكل او ضرورية في البعض ووجودية في
البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق معه اربعة
احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق
مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فتقريره
ان تقول قولنا لا شئ من جيمات الزمان الفلاني بب في
ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شئ من بب ج في ذلك الزمان
فانه ربما لا يكون لشئ مما يوصف به وجود ج كما ذكرنا ومثلنا و
فيه بما لك الف وقد ذهب بانه يدعى صدق حكم العكس في ذلك
الزمان وبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج
في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك
الزمان وقد كان لا شئ من جيمات ذلك الزمان بب هف
والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه
لاعادته قوله واما الحجة المحدثة الخ اقول الحجة المحدثة التي
اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى و
قد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين
لب ومباين المباين مباين فالظ مباين لج ولا شئ من بج

واستدرك

واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال
قد يكون مباين المباين هو الشئ نفسه فلا يجب ان يكون
مباينا وذلك لانه اذا جعل المباين لب هو ج فالمباين له
قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين
المضاف بفتح على انه اسم للمفعول والمضاف اليه بكسر الباء على
انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض
عليهم بما ذكره ما هو المباين لج وهو ب فالمباين له قد يكون ج
وقد يكون غيره وقد كان مرادهم بالمباين لب المسلوب عنه
ب فهو المباين للمباين اعني ج فهو وجه ازورار هذه الحجة ما ذكره
الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان
مختلفة كالتي بالامكان والتي بالجلاود والتي بالسلب والمراد
منها ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد
تسلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه
شئ فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشئ وهذا هو المط بعينه
ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة الخ اقول الكلية
الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول
اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضم لاحتمال ان يكون الموضوع
ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس
جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون
ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول
لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة
مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة لمحمول الذي صار موضوعا في العكس
بالنسبة الى ذلك الذات والجهة التي لو كانت لوصف الموضوع

بالنسبة اليها فى الاصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان
فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح
من كون جهة العكس بناء على انها كذلك فى الضرورى فليس
بشئ وسيجئ بيانه قوله وان كان الكلى والجزئى الخ قيل هذا
القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة
عليه غير متخصصة بالمطلقات التى لها من جنسها نقيض وذلك
لان جميع المطلقات الموجبة ينعكس الى المطلقة العامة الجزئية
الموجبة ولا اصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية
وينعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل وقيل فائدة هذا التخصيص
هى ان انعكاس السالبة الدائمة بين بانعكاس الموجبة الجزئية
المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين بالافتراض ض
حتى لا يكون دورا واقول الوجه فى فائدة هذا القيد
انه لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة التى
لم يبين بعد احترازا اما من الدور وسوء الترتيب لكن لما كان
نقيض العكس الذى يدعى جهة سالبة دائمة كلية وكان عنده
انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه فى باب التناقض
وقد بين ان السالبة العرفية ينعكس كنفسها فاذا كان عكسها
ضدا ونقيضا للاصل ما ذهب اليه ولم يكن الكلام بعده مبنيا على ما
واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبنى
على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المط بل يفيد العلم
بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا
الخلف فانه نظرى مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع
الاطلاق اقول المطلقات العرفية ينعكس مطلقة عامة وضعية

لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك انا
اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف
بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج
المستلزم لب يقتضى دوام الاتصاف بب هف فاذن بعض
ب الذى هو ج انما يوصف بج لا دائما بل فى بعض اوقات
اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودى بحسب
الذات وهذه فائدة لا يعطى امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها
البتة ولذلك لم يثبته لها المعتمدون على الخلف واما بعد
التنبيه فقد يمكن ان يبين به الخلف قوله واما الجزئية السالبة
فلا عكس لها يريد ان السالبة الجزئية المطلقة انما يكون صادقة
وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثاله
يصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل
ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذى
ورديات هو السالبة الجزئية فاذن هى غير منعكسة اشارة الى عكس الضر
واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها الحج
واما السالبة الكلية الضرورية اراد البيان بالخلف فان
نقيض المط فكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله
ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يبين بعد
فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض
ذلك وانما كان ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض
وجوده مح ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة
عامة تناقض الاصل بحسب الكمية والكيفية وتضادها بحسب
الجهة بل يلزمها من الممكنة العامة ما يناقض الاصل مطلقا

فلزم الخلف وهو يعني قوله بل صدق معه تحـ ثم رجع الى المطـ و
قال فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى الى المحـ والمودى الى
المحـال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محـ وقد تم كلامه ثم انه
ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاد بالافتراض لئلا يذهب
الوهم الى تخيل دور قولـه والكلية الموجبة الخ الحق انها تنعكس
جزئية موجبة على ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا
الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار
اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة على ما مر في المطلقات ثم
اشتغل في الرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية وبينه بمثال
الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا واتى باحتيال
فيه فلا يصدقه ان يحتال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم
يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون
فان كان هو المطـ والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري
لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل وذلك خلف وهذا
غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري ينعكسان
الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطـ الذي هو ابطال
مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم الاكثر الشامل للضرورة
واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطـ لما كان هو الرد على
من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا
غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملها
معا لا ما يثبت ببرهان آخر اذ لو كان قال انه للاطلاق العام
لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس له انه الامكان

الاعم ينافي لكونه اخص منه في نفس على ما صرح به في سائر
كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال ان يكون
العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد لا يكون ممكنا لا يدخل
في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في حين وجود
فضعيف وذلك لانه بنا في الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت
الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضر فان الكاتب
ما لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان
ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان قولـه والسالبة
الجزئية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضر ليس كل حيوان
انسان ثم كل انسان حيوان ليس كل انسان حيوان اشارة
الى عكس الممكنات اما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس
في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من
الناس يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب
او بعض ممن يكتب انسانا الخ قولـه ولا يلتفت الى
تكلفات قوم فيه يريد به بعض الفضلاء في بيان ان الممكن
الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون
نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو
نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست من جهة
ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ
بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا
من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يحمل جزءا
من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من
جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وحـ يكون كذبه

ظاهر لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شئ
آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو
لا نفيد المط لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي
انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء
فانهم حكموا بانها تنعكس جزئية لان في قوة موجبتها وهي منعكسة
موجبة جزئية وعكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا
فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس ممكنة خاصة بل عامة
ليست موجبتها في قوة سالبتها وقوله وقوم يدعون للسلب
الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل
غني عن الشرح **النهج السادس اشارة الى القضايا** من جهة
ما يصدق بها او نحوه اقول لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان
في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم
على البحث عن الصور الاقوال المتألفة عن القضايا وموادها
وقوله او نحوه اي من جهة ما يحتمل تشبه التصديق من حيث انه
ايضا انفعال ما للنفس يحمله القضية قوله اصناف القضايا
المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات و
مظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات اقول
يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراآت والتمثيلات
ووجه انحصار القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير
التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا

جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسببا ولما يشتبه
السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه
السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات
وما معها من المشهورات في بادي الراي والمقبولات من
وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا
يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة
قوله والمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك
لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس الصدق او من خارج
قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها و
المشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه
المطابقة للخارج او لا فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو
الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات
قوله والواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها
معها وذلك لان العقل اما ان يحتاج فيه الى شئ غير تصور
طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ
اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم
عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخ اما
ان يكون تحصيل ذلك الشئ بالاكتساب او لا يكون وما
بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول
هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو العلوم المكتسبة
وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما
يحتاج فيهما الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس

وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام
وظاهر كلام الشيخ يقتضي ان جعلها اربعة اقسام احدها
ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها
ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات و
ما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب
وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست
بذاتية فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما سيجيء
بيانه وكذلك جعل الشيخ اصنافا قوله فليبدأ بتعريف جعلها
انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاتها الخ اقول
الحكم الذي علته فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون
ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو
الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف
بعلته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة او لا والعلة قد تكون
هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول
هو الحكم الاولي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء
القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو
واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف
العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما النقصان
الغريزة كما يكون للبله والصبيان واما التدنيس للفطرة

بالعقائد

بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام و
الجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات فهي
القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس الخ اقول
هذه ثلثة اصناف فاحدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم
بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا
الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر الثالث ما نجده
بنفوسنا لا بالاتها ومن كشعورنا بذاتنا وبافعال ذواتنا
والاحكام الخمسة جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل
من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله و
يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا
واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا تتكررها
فيتاكد منها الخ اقول المجربات تحتاج الى امرين احدهما
المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو
ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا
فاذا هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك
سببا وان لم يعرف السبب وكلما علم حصول السبب حكم
بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان
التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم
ان التجربة قد يكون كليا وذلك عندما يكون تكرر الوقوع
حيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا
عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث و
لا يمكن اثبات ذلك للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله وليس

وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا
يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية
استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله وينضاف
اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة فالمشاهدة اذا تكررت مقرونة
بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه
معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود
والشرائط فلا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان
كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم لذلك وليس له ان يحكم
ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه
بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة
يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا
كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله ومما يجري مجرى المجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها الخ اقول هي جارية
مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة
القياس الا ان السبب في المجربات معلومة السببية غير معلوم
الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه
بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري فليس من
المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث
ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط
كان القياس المقارن بجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن
للحدسيات لا يكون كذلك فانها باقية مختلفة بحسب
اختلاف العلل في ماهيتها والحدسيات ايضا يختلف

بالقياس

بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس
ولذلك يعد من المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة
وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الخ اقول
الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات وقد
لا يكون والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال
للوثوق بعدم مواطاة الشهداء او امتناع اجتماعهم
على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى
انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم
واعلم ان المتواترات ايضا يشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل
بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس وذلك
لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات
حكم المحسوسات ولذلك لا ينتفع بها في العلوم بالذات قوله و
اما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها
اقول هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله ان الاثنين
نصف الاربعة لان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه
والى ما يساويه فكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف
ذلك العدد قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فنها ايضا
هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجبة
قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة
المحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا
الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء
بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها

لوجود وسط لكن ذلك الوسط لا... مما يغيب عن الذهن فيحتاج... الى طلب بل كلما اخطر حدا... خطر الوسط بالبال مثل... الاثنين نصف الاربعة فـ... القول في تقرير اصناف القضايا... قبولها من جملة المعتقدات وا...

ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير
ذلك لم يقض الانسان طباعه لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا
ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم
عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وصرف
كثيرا عن الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة
لمن يكون غريزته كذلك كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونه
مطابقة لما عليه الوجود والمعتبر في المشهورات كون
الاراء عليها مطابقة فبعض القضايا اولى باعتبار ومشهورة
باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من
ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم
انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل الحكم منها
بحجة يشتمل على حد اوسط كسائر النظريات ولذلك يتطرق
التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا
اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه
في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء
حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما ناسب
الحق الجلي وخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع
ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا
ولكن فيما هو شبيه له ومنه كونه مشتملا على مصلحة شاملة
للعموم كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق
والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب
وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما تقتضيه الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات

وغيرها

وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون عند الكل
كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا
الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند
بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة
او الاخلاق الفاضلة ومنها التأديبات وقد يقابل المشهورات
كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا
ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل
ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق
المحسوس لا يقبله الوهم من المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها
مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة
ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل
ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في
الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا
الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه
وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات
التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في
المشبهات وهي احكام النفس في امور معقولة على المحسوسات
او اعم منها على نحو ما يجب ان يكون لها وعلى نحو ما يجب
ان يكون ونظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه
لا بد من خلا ينتهي اليه الملا اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود
من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات

لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما
تسلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد
المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء
الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر وهو مع انه بط شنيع ليس بالاشهرة بل يكاد
ان يكون كالاوليات والوهميات التي لا تتراحم من غيرها مشهورة
ولا ينعكس فقد عرفنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات
احكام الوهم في المحسوسات حتى ان يصدقه العقل فيها وبعضها
كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديد الوضوح لكاد يقع
فيها اختلاف اراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكمت احكام
بعض المحسوسات فهو كاذبة يكذبه العقل ويأتي بمقدمات
لا منازعة فيها اسها ويؤلفها على صورة مقبولة عنده مما
فينتج ما يناقض حكم الوهم فيكابر الوهم في الامتناع عن القبول
النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياهما الذات
وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات و
اما امور كلية يعمها ويعم غيرها وهو معنى قوله فوجود
مستقل منزه عن المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها
وحده يمتنع ان يكون عليها كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه
يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يكون في
المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع
او نظن انها كذلك كالخلا فانه نظن ان عدم الممانعة فيما
بين المحسوسات الممانعة خلا قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك
يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم اي لا يكاد من

دفع عن القول بالخلا شئلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف
ما يقتضيه وتمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان
في المحسوسات فهو مدفوع منكر بعد ما ذكرناه اي لا وهو
مع انه بط شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر
لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور قوله
واما الماخوذات فمنها مقبولات اقول هي اما ان يعتبر
ويحكم بها واما ان لا يعتبر بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات
اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او
عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي وامام كالشرائع يع
والسنن او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط كالطب او
عن شاعر كابيات يورد شواهدا او يكون مقبولة من غير ان ينسب
الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل الماخوذات اما بتسليم
عن هو على مرتبة وهو المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهو
الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهو الواقعة
في المجادلات قوله واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا و
ان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه
غالب الظن من دون يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها
وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير
المتعقب وهي التي تعافص الذهن فيشغله عن ان يفطن الذهن
لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال وكان
النفس يذعن لها في اول ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها
عادل الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس
مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل

انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في
المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك
مع شعور بالمقابل قوله واما المشبهات فهي التي تشبه
شيئا من الاوليات وما معها والمشهورات ولا يكون هي هي
باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط
المعنى والذي هو بتوسط اللفظ فهو اما ان يكون اللفظ واحدا
والمعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في
المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور
اذا اخذ تارة بمعنى البصر واخرى بمعنى الحق عند العقل و
قد يكون بحسب ما عرض اللفظ في تركيبه اما في تركيبه كقول
القائل غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلالة حروف
الصلات فيه التي لا دلالة لها بانفرادها بل الفائدة انما
يحصل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم
الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى
الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريفه وقد
يكون على وجه آخر من جنسها ان يطول فيها الفروع ويكثر
واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس
مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك
اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل
ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب
فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف ولذلك اذا
وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا
بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه

هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب
تصديقا لانه يشبه او يناسب لما هو بتلك الحال او قريب
منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد يقع
المخيلات التي تشبه الاوليات فقد يقع في المغالطات
والتي تشبه المشهورات فقد يقع في المشاغبات وسميا اما
لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب
الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب
احوال الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج
كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين
او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير المركب او غير
المركب مركبا وقد ذكر الشيخ ههنا ثلثة اوجه احدها ان يكون ن
المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر
كالعين وخفي كالنور وثانيها يقع بحسب التركيب وهو
القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض
التي لم تختلف لكان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكون فان
الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا
به ويميز احدهما عن الآخر عند التحريك او الى ما ليس كذلك
كما هو اختلاف دلالة الصلوات وثالثها ما يكون بحسب
تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار
بقوله وقد يقع على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية
فقد يكون جميعها بحسب ما ذكر في المغالطات سبعة وتنقسم
الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول
ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض

وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا كل الشيء موجود مطلقا
لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الموضوع بدله كقولنا
كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال
ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا مبرد لانه يزيل
المسخن ويعرض لمزيل المسخن مبرد فاذن قد وصف بما وقع منه
على سبيل العرض اذا اشبه المبرد بالذات من جهة التبريد
الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة
التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جميع المسائل في مسئلة
ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب و
سيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على
انه بحال يوجب تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو
بتلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع انواع
الغلط وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله
واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا فيؤثر في النفس تاثيرا
عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما
لم يكن معه تصديق مثل ما يفعل قولنا وحكمنا في النفس ان
العسل مرة متهوعة على سبيل المحاكاة بالمرة فتأباه النفس و
تنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه و
عما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا النوع الخ اقول
الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن
هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستمالة

والاستعطاف

والاستعطاف وغيرها والتخييل اما تقتضيه اللفظ فقط بحو
اليه وهو بجودة هيئته واما ما تقتضيه المعنى فقط وهو لفوقه
صدقا او شهرة واما تقتضيه امر اخر وهو حسن المحاكاة فان
سبب تحريك النفس فيه هو الهيئة الخارجة عن التصديق
والمحاكات الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين
الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله تذنيب ونقول ان اسم التسليم
يقال على احوال القضايا من حيث توضع الخ اقول فسر التسليم
بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو
بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه
ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم
الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النهج السابع وفيه
الشروع في الثاني الذي يتجه التركيب الاول للقضايا والتاني
لما تركب عنها ولا يكون في حكمها فهي الحجج اشارة الى القياس
والاستقراء والتمثيل الخ اقول كل حجة فهي انما تتالف
من قضايا وتنتهي الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون
كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء
الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل المبادي
للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم ما عدد ناه
في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر
معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها او تسليما
اما حقيقيا كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون
كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب
اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة

مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل
وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم
بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي
بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذا كل ما
هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول و
التسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما
سمي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة
وذلك لان الحجة مع المط لا يخلوان من تناسب ما ضرورة ولا
لامتنع استلزام احدهما الاخر فذلك التناسب يكون اما
باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا
اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المط وهو القياس او بالعكس
وهو الاستقراء وان لم يكن الاشتمال فلا بد وان يشملهما
ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم
يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار
واستقراء باعتبار كالقياس المستقيم الذي هو الاستقراء
التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر
المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يتناولا
على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء
الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق الاستقراء ويشبهه ومما يقع
في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي
الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي
يدعى فيه الاستيفاء ويوجد على انه مستوفي بحسب الشهرة

فقد يقع

فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخل انه يشتمل على اكثر الاقسام
ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بل ملحق به
ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس
الاقتراني وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي ليست
تمثيلا في الحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر
ما مع الاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله
الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله واما الاستقراء فهو
الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثاله حكمنا الخ اقول
القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط
فالقياس ان نقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان
يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان نقول كل حيوان واما
انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه
يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام
وناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص والذي بينه الشيخ
وهو لا يفيد الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل
ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظ قوله
واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس الخ اقول
بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي
مثل قولهم للسماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت
وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا
والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربع والفقهاء
لا يخالفونهم الا في اصطلاحات واذا ارادوا التمثيل الى صورة
القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث

كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردأ نوع التمثيل
ما اشتمل على جامع عدمى ثم ما خلا عن الجامع واجودها
ما كان الجامع فيه علة للحكم ويبينون تعليله به تارة بالطرد
والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضى
كون كل واحد منهما علة للاخرى لا يجدى بطائل لان التلازم
لو صح لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع وتارة بالتقسيم
والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا
او بكونه كذا وكذا ثم يسبر لا يعلل يوجد معللا بشئ من الاقسام
الا بكونه متشكلا فيعلل به وهو بط ايضا اولا لكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر فى المزدوجات
الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا
لان الجامع ربما يكون علة للحكم فى الاصل لكونه اصلا دون
الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع
دون الثانى وقد اختص الاصل بالاصل ثم ان صح كون الجامع
علة للفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشو
وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى فى الخطابة
اعتبارا والمحج منه يسرع بها قوله واما القياس فهو العمدة
وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم
عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة و
قد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول والقول جنس
جنس القياس المسموع والذهنى للذهنى وقد يورد الدليل على
الجنس بالاشتراك والتشابه فى حدهما هو كذلك والقول
الواحد الذى يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس

بقياس

بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس
ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرط
كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد فى
الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال
فى الصدق دون الكذب كما مر فى باب العكس وقوله ما يلزم عنه
يشمل ما يلزم لزوما كما بينا فى القياسات الكاملة وما يلزم
لزوما غير بين كما فى غيرها قوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول
الآخر لاضمارها على لم يصرح به او يكون بعضها فى قوة قول
آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب واما الاقوال التى يلزم
عنها قول بشرط اضمار قول آخر كما سياتى فى قياس المساواة
واما التى يلزم عنها قول لكون بعضها فى قوة قول آخر فكما
لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم
عنها ذلك لكون الثانى منهما فى قوة قولنا الممكن ليس بقديم
وقد زاد فى هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين
اضطرارا وفائدة قيد اليقين ان قولنا فى الشكل الاول مثلا
لا شئ من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لو يلزم
عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر
وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول فى بعض المواد دون بعض كما اذا
اقترن قولنا لا شئ من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان
ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول
لا شئ من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثانى مثل ذلك فلا يكون
ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم لزوما ضروريا عنها وبين

مايلزم عنها ضروري فالمراد هو الاول فان من الاقيسة ما
يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا
سميت ح مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة
واجزاء هذه الذي يسمى مقدمة الذاتية التي يبقى بعد التحليل الى
الافراد الاول التي لا تركيب العقضية منا قل منها يسمى ح حدودا
اكثر ظاهر وانما قال واجزاء هذه التي يسمى مقدمة الذاتية
التي يبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية
زوائد يجري مجرى الحشو فلا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا
يبقى بعد التحليل وهو الصورية كالرابطة والجهة وحرف
السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية
بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه
حدودا ليست المذكورة في الرياضيات **اشارة خاصة**
الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني و
استثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح بالحد
النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردنا
في المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك
مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذا
لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه
النتيجة بعينها ومثل ذلك قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم
فهو لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا
لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد
في القياس الى اقول المنطقيون فسموا القياس الى ما يألف

بيات

من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنا
لانهم لا يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم
الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات
لا غير فلما وقف الشيخ في اخراج الشرطيات الاقترانية من
القوة الى الفعل حقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى
الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **اشارة**
خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء
مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف
ب ويوجد له هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظ والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المط
بها بين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر سمي اصغر لاحتمال
كونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب والاكبر سمي اكبر لاحتمال
كونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشا
اورد هاهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب
مساو لج والتكرار هاهنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من
احدهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في
الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا
الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم
قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو جنس ليس هو
الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء
والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان
الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره
لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة

فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق فى الوجود
فكيف يتقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء
الذى هو الجنس لا على سابق فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس
بخلاف ما ذكرتموه وشنع فى جميع ذلك على الشيخ ثم قال
يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول
على الانسان والذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و
بين الامرين فرق واقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا
قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج فقد وضعنا الكون
فى القضية الثانية على ب الذى هو جزء من احد حدى القضية
الاولى كائنة فى القضية الثالثة ويكون ذلك كما انا قلنا زيد
مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول
بالآلة الحديدية فهى القضية هى القضية الاولى الا ان السيف قد حذف
منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخ اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالسيف ومقتول بالآلة الحديدية تغاير يقتضى ان يكون
احدهما المحمول على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما
بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شئ واحد وعلى التقدير
الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية
فى قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف
هو المقتول بالآلة الحديدية وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثانى
لا يكون ذلك قياسا ولا فى قوته بل كان قولنا زيد مقتول
بالآلة الحديدية الذى ظننناه نتيجة فهو بعينه قولنا زيد مقتول
بالسيف الذى ظننناه ولم يكن بينهما فرق الا ان محمولهما اسمان
مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثانى

يشتمل

يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد
منهما شئ واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجرى
مجريهما وعن اشكاله الثانى ان الجواب الاول وهو الحيوان
الذى هو الجنس غير الذى هو المقول على الانسان حق لكن
ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شئ والثانى لا بشرط شئ
فان كليهما لا بشرط شئ فان شرط الشئ ههنا يراد به ما من
شانه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا
بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شئ وان لم يكن اخذ
الشئ شرطا فى مفهومه لتحصله والثانى ليس ماخوذا مع شئ
وان جاز ان يوخذ مع شئ وبيانه ان الحيوان المقول على
الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن
حمله على الانسان والذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام مركب من الاول ومعنى العموم العارض له فهو لا يحمل
من حيث هو جنس على شئ مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان
يعرض له ما يصير جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول
هو الاول والجنس هو الثانى وما اجاب به على سبيل الشك فليس
بشئ لان الحمل على شئ بشرط حمله على غيره ليس بمعقول اذ لا
يقال الانسان حيوان بشرط ان يكون الفرس ايضا حيوانا
حتى يصدق ذلك ان صدق هذا ويكذب ان كذب هذا
بل المحمول على الشئ انما اشترط فيه الحمل على غيره فعلا اخرج من
ان يكون محمولا فضلا عن ان يكون احدهما لانه من حيث هو
كذلك ليس احدهما فلا يمكن ان يقال احدهما انه هو فان
الشئ لا يصلح ان يكون غيره وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع

الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه

اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية اما القسمة فهو ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا عن الاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد كاملا فاضلا الخ اقول المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا فى الاخرى و الاولى ما يكون موضوعا فيهما والى ما يكون محمولا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذف لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعى ومخالفه فى مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجع الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول بعينا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعى يعرض العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع فى شكل من الاشكال بعينه لا ينبغى ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا

عنا لا يقوم غيره مقامه اما فى الضروريات التى يريد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك واما فى الضروب التى لا يريد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فالمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل فى الحمليات يسمى اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب قوله ولا ينتج منها شئ غير جزئيتين وذلك لان ما يعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب السلب قوله واما عن سالبتين فغير نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد على سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده فى بعض الصور وهو ان يكون السالبة فى احد المقدمتين فى قوة الموجبة ولذلك قال بغير نظر قوله **الشكل الاول** هذا الشكل

قرانات

اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع فى كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها ان يكون ستة عشر فى كل شكل لكن بعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات فى المقدمتين فى الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات فى نفسه ولكل شكل شرائط فى ان ينتج هى اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى تكون سالبة يلزمها موجبة او مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات وقد يكون النتائج من نتائج

الموجبات والممكنة فى قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة
او فى حكمها بان كانت ممكنة ينبغى ان يحمل على ما يكون ممكنا
فى طبيعته والحكم الايجابى حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف
لا يستدعى دخول الاصغر فى الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ
بيانه قال فيدخل اصغره فى الاوسط واعلم ان ههنا مو
نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعنى الذى يكون صغراه فى
قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد
فى حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب فى امثال
هذه القضايا انما يكون فى العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها
الى موضوعاتها فى نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين اى الوجوه
المشتمل عليهما فهى انما ينتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب
والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعنى الاول يفيد دخول
الاصغر فى الاوسط الذى به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولا لما علم ذلك الحكم هل يتعدى على
ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يتعدى على الفرس لا يتعدى على الحجر ومما خارج
عنه والشرط الثانى كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادية
الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل
فى الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذى وقع عليه الحكم
من الاوسط مثل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل
كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يتعدى على الناطق ولا يتعدى
على الناهق ومما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة
فى الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى

بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا فى
الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اى حكم
كان قوله وقرائنه القياسية بين الانتاج فهذان
الشرطان اعنى ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان
معا فى اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب
اما كلى واما جزئى والكلية اما ايجابية او سلبية ومضروب
الاثنين فى نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربعة والباقية
عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات
موجبة بجهات يستلزم سالبتها من جهتها كانت القرائن
القياسية تميزه وجميع هذه القرائن بينة الانتاج فى هذا
الشكل لما ذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت
كل ب هو بالض او بغير الض آ كان ج ايضا آ على تلك الجهة
آ هو الضرب الاول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الض
واللاض قوله وكذلك اذا قلت بالض لا شئ من ج ب او
بغير الض دخل تحت الحكم الاول لا محالة وهذا ضرب الثانى
وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب
ثم حكمت على ب باى حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون
عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذى هو ب فيه فيكون
قراينه القياسية وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية
وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع و
الثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هى
الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك
انا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب

بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ت الى ج تعديا
بينا اقول معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة
تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان
الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغرى
الفعلية موجبة كانتا وسالبة يلزمها موجبة فعلية اما
اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى الحكم من الاوسط
الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج
الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا
كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان
يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير
ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان من عا ده
المنطقيين بيانها بالخلف والافتراض والرد الى الاختلاطات
الفعلية من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح
مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ من
تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله
لكنه ان كان الحكم على ت بامكان لكان هناك امكان امكان
وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن
قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من الممكنين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم
بسهولة ان ما يمكن ان يكون ممكنا وذلك ان الشيخ عمل بيانا
كاملا غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما
لا يلزم من فرض وجوده مح فاذا فرض ان ح الذي يمكن ان
يكون ما يمكن ان يكون آ مثلا اخرج من الامكان الاول الى

الوجود

الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ح هو ما يمكن ان
يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود
فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ح بالوجود آ من غير
لزوم مح وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو
ممكن فاذن ح يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس
بموجود في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما يحصل فيه
من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو
اولى في الاذهان عكس النقيض الى قولنا فكل ما لا يمتنع ان
يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه اذا كان كل ح ت
بالامكان الحقيقي الخاص وكل ت آ بالاطلاق جاز ان يكون
كل ح آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب مما يعمهما
من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثاني من ممكن و
مطلق فينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار
الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه
مح فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر
ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج
الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب
مباشر للقلم فلا يلزم كون كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق
بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالا مكان
وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك بالاطلاق
والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب مما يعمهما من
الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير
الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم القوة

١٧٣

والفعل وهو العام بحسب اللغة وذلك الممكن قد يقع على ما خرج
الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو
بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان
من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما لا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد
يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو
مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة
لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد
بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد
صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان
العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب آ
بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون
القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان
الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه اخر قوله فان كان
كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة كذا وهذا بيان الاختلاط الثاني
وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين
انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظ والحاصل
فيه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق و
ضروري فكانت النتيجة ضرورية كما وكل ما كان ضروريا فهو
فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا
ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية
في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان

الكبرى

١٧٤

الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية
ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كان مع الصغرى
فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتيهما ممكنة والكبرى
المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق ان
يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى
اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون
تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين
وبعضها يتفق ان يكون مخالفا لهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة
احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان
كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى
الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم
كان بانه آ او ليس بآ فان اردنا ان ذلك الحكم واقع على كل
ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من
قبل فان كان ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء
منه ب ولا في وقت من الاوقات ان يكون ب دائم السلب
عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله
البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك
لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل
والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول
حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم
الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على ما هو
بالفعل اي يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان وهذا الاشكال
انما يلزم على القول بجواز ان يكون وجود حكم دائم غير ضروري

كلى وانما يندفع الاحتمال المؤدى الى هذا الاشكال وبان خلط
الممكن الضرورى بانعكاس قولنا كل ما ليس بضرورى بحسب
الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهذا ضرورى الى
قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضرورى فهو ضرورى بالضرورة
على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى الخ اقول يريد
ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج
ايضا ما تنتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره فى صدر
الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا
قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل لان الحكم العام
لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا
ما خالف فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما عن
سالبتين ففيه نظر سنشرح لك قوله فيكون اذن النتيجة
فى كيفيتها وجهتها تابعة الخ اقول ذهب قوم من المنطقيين
الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين فى الكمية والكيفية
والجهة جميعا اى اذا وقع فى احدى المقدمتين حكم جزئى او سلبى
او غير ضرورى كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انها ليست
كذلك مطلقا بل هى تابعة فى الكمية للصغرى وفى الكيفية والجهة
للكبرى الا فى موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان تكون
الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون بالفعل
والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثانى سيجئ ذكره وهو ان
يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها
ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت
خاصة لم يكن الا قران قياسا للتناقض المقدمتين فقوله النتيجة 175

يكون

176 يكون اذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها الى قوله فان النتيجة
ممكنة خاصة ظ وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة ممكنة ضرورية غير
مطابق لامرين لان ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام
للكبرى بلفظه او على ما قبله اى على ما استثناه مما يكون النتيجة
فيه تابعة للصغرى وليس هذا كما قيل فان النتيجة فيه تابعة
للكبرى على ما صرح به ففى هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت
فى النسخ وقد غلب على ظن الفاضل انه وقع فى سياق الكلام
تقديم وتاخير من سهو ما النسخ قال وتقدير الكلام هذا لكن
الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة
جاز ان يكون سالبة وينتج او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال فالفائدة
فى ذكر ذلك انه حكم فى الكلام الاول بان الصغرى السالبة
منتجة وبهذا الكلام تبين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة
موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف فيقول فيكون اذا
النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى فى كل موضع من
قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا فى شئ نذكره و
هو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجئ
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب
الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل
واحد من لفظى الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى
سهوا حتى يكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا

١٧٧

الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان
النتيجة ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان
النتيجة موجبة ضرورية الا فى شئ نذكره وعلى هذا التقدير يكون
المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو
الاستثناء الثانى ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية
فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة فى النهج الخامس حين
قال فان اردنا ان نجعل المطلقة بعضا من جنسها كانت
الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب
المطلقتين ويكون قوله الا فى شئ نذكره استثناء آخر عن قوله
فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية
لا دائما فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره وقد تقدم نستقصى
الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما
ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر فى موضع و
الحاقه بموضع آخر نستغنى فيه عنه بنوع من التاويل وزيادة
الواو فى قوله الا فى شئ نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله
بل فى الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اى ليس الامر كما
ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين فى كل شئ بل
تتبعها فى الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور
فى الكيفية وهو انها فى الممكنات والوجوديات لا تتبع اخس
المقدمتين فى كل السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه
اذا كانت لح آ اقول المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله

ان نقول

١٧٨

ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما
بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضى دوام الاكبر بحسب
وصف الاوسط فلا دوام بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام
الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات
والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما
للذات فان وصف الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما
بحسب الذات هف وظهر ان الكبرى فى هذا المثال يقتضى
ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما
تقتضى ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون
دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق
المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس
هو بوقوع التناقض بينهما واما التعليل بكذب الكبرى كما [illegible]
قول الشيخ حين قال لان الكبرى قد يكون كاذبة فيستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة
ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هى الكاذبة لان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ فى بعض
كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل
ينبغى ان يكون اما بان يكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط
الذى يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا
اللادائم فى الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك
لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا
فليس بشئ لان هذا التقدير يخرج اللادائم عن ان يكون جهة

والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى
التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله
بل يجب ان يكون الكبرى اعم اى اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة
محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع صغرى الضرورية
على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من
ضرورية ودائمة وينتج دائمة قال الشيخ وح فان نتيجتها يكون
ضرورية لانه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام ههنا فان اعتبار
الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب ١٧٩
الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء آخر
وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى فى الجهة والشيخ استثنى نوعين
وينبغى ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها
وصفية فان النتيجة لا يكون وصفية وذلك لان الوصف اذا
اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره فى النتيجة كما اذا قلنا
كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم
وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا
كانتا وصفيتين فالنتيجة يكون وصفية مثلها ففى المثال الثانى
من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة
النتيجة للكبرى وان كانت يقع فى مواضع كثيرة بحسب اختلاط
الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة
ومن ضبط هذه الاصول التى ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها
مفصلا الى ساعة التوقف والله المستعان **الشكل الثانى**
اعلم ان الحق فى هذا الشكل ما اقول هذا الشكل لا ينتج مع
الاتفاق فى الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان فى حمل

الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل
احدهما على الآخر والانسان والناطق يشتركان فى ذلك
الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك
١٨٠ لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك فى ان يحمل عليها
او يسلب عنها جميعا شئ آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف
الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شئ واحد حتى يجب منه تباين
الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو
الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط فى انتاج هذا
١٨١ الشكل هو اختلاف المقدمتين فى الكيف والحق ان المختلفين فى
الكيف قد يجتمعان على الصدق كما فى المطلقات والممكنات
ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف فى الكيف
كيف كان غير حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل
فى الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول
الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضى الا المباينة بين الاصغر
وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة فى البعض الآخر ام لا
فان لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود
على الغراب وسلبناه على بعض الحيوانات او عن بعض الناس
لا يلزم منه سلب الحيوان على الغراب ولا حمل الانسان عليه و
اذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا
الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج فى هذا الشكل بشرط
الاختلاف فى الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس فى هذا
الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض
اما مع الاتفاق فى الكيف فللاتفاق واما مع الاختلاف فيه

فيما بينه قوله وذلك لان الشئ الواحد كالانسان قد يوجد
شئ كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول
احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد يوجد كالساكن يحمل
عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقتين فيقال
الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن ولا الانسان ليس بساكن الحيوان
ساكن وقد يوجب ويسلب معا على كل واحد من جزئيات
المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس
بساكن او جزئيات شيئين يحمل احدهما على الاخر لكل واحد
من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شئ من ذلك
ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن
الانسان فقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما
عن الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان
ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال لكل واحد
من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك
ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب في الكتاب
فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يأتلف من المطلقات والوجوديات
بقياس والفاضل الشارح فسر الشئ الواحد بالجزئي الواحد
كزيد والشيئان المحمول احدهما على الاخر بجزئيين كهذا الانسان
وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا
يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله والذين يحتجون الخ
اقول القائلون بان الاقتران من مطلقتين قد ينتج يحتجون في بيان
الانتاج تارة بعكس السالبة ورد السؤال الى الاول وهو ١٨١

مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو
قولهم في اقتران كل ج ب ولا شئ من ا ب انه لم يصدق لا شئ
من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى
ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى و
هذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات
لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذا قد
بطل احتجاجهم قوله بل انما نعتقد في هذا الشكل الخ
يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفتي
الكيفية بشرط ان يكون السالبة تنعكس او يكون لها نقيض
من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجوديتين
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك الخلط
المطلق العام والوجودي بالضروري في هذه القضايا انما
يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا
قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا
وكانت السالبة مطلقة فانها ينتجان ايضا مع كون السالبة
غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة
السالبة هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم
يثبتون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل
الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى تكون
الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون ههنا تابعة
للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة التألف من ضرورية وغيرها
يكون ابدا ضروري سواء كانت الضرورية فيها موجبة او
سالبة قوله والضرب منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شئ

١٨٣

اقول اعتبار الشرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضى ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا يقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وهى غير بينة و ينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورده الى الشكل الاول ثم قال والعبرة فى الجهة للسالبة يعنى بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر و بين الضرب الثانى بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج ما عكسه المط من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة به ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا فى الجهة لانها يصير كبرى الاول ثم قال وان كانت مطلقة فا ينعكس اليه المطلق من المطلق اى كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهى العرفية العامة كما سبق ذكره و بين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية و لا قياس عن جزئيتين تفرع فى بيانه الى الخلف و الافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتج ما ينقض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف كما ذكرنا واما الافتراض فبان عين البعض من ح الذى ليس ب وسماه د فحصل القضيتان احديهما لا شئ من د ب و الثانية بعض ح د والقضية الاولى جهتها يكون جهة صغرى ح

١٨٤

القياس لانها هى فان الحال لم يتعين الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثر فى المعنى ثم حصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول و ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف و ان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسى على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشئ واحد وانما اورد على هيئة قياسه لان الة اشتباه يعرض الاذهان من جهة تغير الموضوع فى القضية الاولى لا لافادة شئ لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت فى الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس فى المقدمات الخ اقول لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضرورية بسيطة و مختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضرورية وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذى بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيها لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس اقول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخ اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخ اما ان تقع

فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها
تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كانت
خاصة سواء كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة
عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب باحد الامكانين
ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وبيانه
اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل
الاول لا شئ من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المط
واما بالخلف بان نقول ان لم يكن لا شئ من ج ا بالامكان
العام فبعض ج ا بالض ولا شئ من ا ب بالاطلاق المنعكس
فالحق ان بعض ج ب بالض وكان كل ج ب بالامكان هف
وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى القران فى
الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى
كما ذكر واما الافتراض كما فى بعض النسخ فقد يمكن البيان به
اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة
الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل
الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران
من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان
واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة
ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجئ بعد هذا
الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان فذلك
لم يكن قياسا الا فى تفصيل لا يحتاج اليه ههنا معناه وان
لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل موجبة اما مطلقة او ممكنة
لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها

وموجبتها

وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب
فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شئ من ج ب
بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية
واذا قلنا لا شئ من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان
او كل ج ت بالاطلاق ولا شئ من ا ب بالامكان انعكست
الصغرى فى الاول انحت مع الكبرى لا شئ من ا ج بالامكان وهى
غير منعكسة فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن
بيان شئ منها بالخلف لان الاقتران نقيض النتيجة وهو
بعض ج ا بالض بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقضه
الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب
البصائر انا قران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى
الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه
اعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى
ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها
الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها
على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة
فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما تبين فساد قوله بعد ما مر انا
نقول لا واحد من الكاتب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا
وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكاتب بالامكان
فرس واما التفصيل الذى استثناه الشيخ ولم يذكره فقد
قيل هو ان يكون المقدمات مختلفتى هيئة الوجود الذى لا
ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه فى اوقات كون الشئ ح

فيكون فيه وجوبا ولا يكون والاخر في كون ما هو ح دائما
ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة
بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة
وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا
في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة
له فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية
لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية
ومثاله ان نقول الجالس قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه
والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته ينتج ان الجالس لا يكون
كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين
فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته
فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ
ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط
من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع
المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان
متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه
ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى
تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما في الاكبر فيلزم منه
جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا
لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام
نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم
منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما
اذا وقعت المشروطة بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا لو

كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان
بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا
وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن
الكاتب والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن
اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه
بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب
الوصف اما دائما او ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن و
العرفي على الصدق حتى يكون الحكم دائما بحسب الوصف
من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك بيان اصلا والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني
فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط الممكن والمطلق
المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كان
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد
الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر بشيء من ذلك وهذا
مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية
عرفية فانها ينتج مطلقة عامة مع اي صغرى اتفقت وذلك
لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى عند ما مر
في الشكل الاول فاذن يصدق معها نقيضها ابدا وهذا
مما لم يذكره واحد منهم قوله ويجب ان نقيس على هذا خلط
الضرورية بغيرها اذا كان على هذه الضرورة اي اذا كانت السالبة
ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف
كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية
والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف

١٨٩

دون العكس قوله بعد ان نعلم ان فى هذا الخلط زيادة قياسين

وذلك الخ اقول معناه ان الضرورى اذا اختلط بغير الضرورى

افاد التباين الذاتى بين حدى المط وانتج الضرورى السالب

وان اتفقت المقدمتان فى الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه

اما على نقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير

الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ح الاصغر بحيث تصدق

ب الاوسط على كله بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتى

يكون الحكم ب على كل ح لا بالض او على المفروض من ح بعينه

على بعضه لا بالض وكان الاكبر بخلافه اى يكون الحكم على كل ا بالض

فانما يكون كل ح او بعضه المفروض منه مباين للاكبر الذى هو بالض

لا تخالط احدهما فى الآخر ولا يمكن ذلك حتى لا يكون لا شىء

من ح آ او ليس بعض ح ا بالض وهو النتيجة سواء كان الحكمان

الاولان ايجابيين كما فى قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك

لا بالض وكل فلك متحرك بالض او سلبيين كما فى قولنا لا شىء من الناس

او ليس بعض الحيوان ساكن لا بالض ولا شىء من الفلك بساكن بالض

فانهما ينتجان لا شىء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالض

وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط فيما يجرى

مجراه ثمنية وهو معنى قوله بعد ان يعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات

وهذا ما عقل الجمهور عنه **الشكل الثالث** قوله الشرط فى كون

قرائن هذا الشكل اقول لهذا الشكل ايضا فى الانتاج شرطان

احدهما كون الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى يكون سالبة يلزمها

موجبة كما مر فى الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا

للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط

فملاقاة

١٩٠

فى ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب

كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط

ملاقيه كالحيوان او سالبه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال

تارة والحجر اخرى والشرط الثانى ان يكون احدى المقدمتين

كلية وذلك لكن يتحد مورد الحكمين من الاوسط ويتعدى الحكم

بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين احتمل ان يختلف

المحكوم عليه من الاوسط فى المقدمتين كما تقول بعض الحيوان

انسان او بعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان او

بعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الى فى ستة قراين من

الستة عشر الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن

بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يقترن

بالكليتين منها فيكون جميعها ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك

لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان

على الانسان و ح لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته

كالفرس الا القدر الذى كان ملاقيا للاوسط وقياسات هذا

الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعض

ناطقا بان تعكس الصغرى لانه ح يصير بالارتداد الى الشكل

الاول كلاما بينا قوله فاجعل هذا معيارا لك فى المركبات

اى اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا

الشكل انما خالف الاول بوضع الحدود فى الصغرى كما ان الثانى

خالفه بوضع الحدود فى الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية فى هذا

الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان

الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب

من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية
فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن
جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعله صغرى حتى يرتد
الى الاول ثم يعكس النتيجة مثاله كل ج ب وبعض ب ا فبعض
ج ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس
الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة هي التي الخ
اقول جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد
لا تبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق
كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل
الاول فانها انما يوافق الصغرى لا يكون الصغرى ممكنة عامة
فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل
بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة
وضرورية ايضا في هذا الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا
بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة
هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة
وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة لكبراه فانه
في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما
يكون الكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فقط واما فيما يتبين
نفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة لانه
انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة ففي
ذلك بالافتراض اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك
لا يكون الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا

وذلك

وذلك لا يكون الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض
ب آ وذلك بان تعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض وتسميه د
فيحصل منه قضيتان احدهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى
تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها
وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى
الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون
الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى
القضية الثانية ليحصل الضرب الاول من هذا الشكل وينتج
تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم الخ اقول الظاهريون
من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجهتين
تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل
الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها فكانوا
يرون ان العكس يحفظ الجهة كبرى الاول وذلك لاعتقادهم
وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه
جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا يصير كبرى الاول و
ذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ
رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس
النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله
وقد بقي الاثنين بالعكس الخ قد تبين خمسة ضروب من الستة
المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو
الذي صغراه موجبة وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين
بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين
والكبرى لا تنعكس فينبغي ان يتبين بالخلف او بالافتراض اما

الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان تتبين به سائر الضروب ايضا
وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ليبطل النتيجة ما يضاد او يناقض
الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذى ذكر بعضه واحال
ما فيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه
اذن ستة اقول لما فرغ من احكام الشكل عدد ضروبه
والترتيب الذى ذكره بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس
بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثانى
الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان الشكل
لا يخالف الشكل الاول الا فى حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب
بالضرورة انسان وكل كاتب يتحرك لا دائما بل ما دام كاتبا و
الثانى العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصغيرة كما تقول
كل كاتب يتحرك ومباشر القلم ما دام كاتبا ولا تقول بعض
المتحركين مباشر القلم ما دام يتحرك بل فى بعض اوقات الحركة
وقد نبهنا على ان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات
فى الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان نضاف اليها
مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور فى الكتاب
والاستقصاء التام فى هذه المباحث يستدعى كلاما ابسط
من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر
النهج الثامن فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس
اشارة الى اقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلى
عما ليس قريبا من الطبع منها بعد ما استقصينا جميع ذلك فى
كتاب الشفاء وعرم اقول سائر الاقترانيات اما ان يكون

مؤلفة

مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات والحمليات والشيخ
لما اقتصر فى هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من
الطبع لم يورد المؤلفة من المتصلات والمنفصلات لان جميعها
بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول
قبل الشروع فى ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية
واللزومية اما فى نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ
والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
والثانى كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية
ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهى حقة
من حيث اللزوم اللفظى بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها
انما يكون بحسب الاختلاف فى الكم والكيف كما فى الحمليات
وبحسب اعتبار احوالها فى اللزوم والاتفاق فان الاستصحابية
الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تتناقض اذا خالفت
فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تعين المصاحبة وعدمها
فى وقت ويصدق مع الكلية الموافقة لها فى الكيف فالاستصحابية
الجزئية الايجابية يصدق مع عدم المصاحبتين الدائمة واللادائمة
وهى مناقضة للسالبية الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة يصدق
مع عدم المصاحبتين الدائم واللادائم وهى مناقضة للايجابية
الكلية واما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة
اللزوم المخالف وامكان عدم الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة
فى الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم على الوجه المذكور
فيما مر وهى سالبة الاتفاق ويسمى بالسالبة الاتفاقية واما الاتفاقية
المختصة فيناقضها ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية

المخالفة سالبة اللزوم لا لازمة اللزوم السلب ويسمى السالبة
اللزومية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس
كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزم تاليه المقدم
في حال يمتنع ان يكون مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدام
حكم الاصل ولا تناقض السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه
صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا
كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس
البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم
ممتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك ويقاس الاستصحابية عليها
واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والا لصدقت الكلية
السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون العكس اما
مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية
لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب
ولا يمكن ان يقال قد لا يمكن ان يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك
يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في
الكيف والكم وارتفاع العناد في نقائضها اي عناد كان ولا
مدخل للعكس فيها لان اجزائها ربما يكون اكثر من اثنين وهي
لا تتمايز بالطبع فهذا ما اوردناه تقديمه وهو بيان ما اشار اليه
الشيخ في النهج الثالث ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل
في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ورجع الى
الشرح قوله ونقول ان المتصلات الخ مثال الشكل الاول
كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فهو ه ز وكلما كان ا ب فه ز
ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان

ج د فه ز ينتج فليس البتة اذا كان ا ب فه ز ويبين اما بالعكس او
بالخلف على ما تقدم وبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو
ان نعين الحال الذي يكون فيها ا ب وليس ج د وليكن هو عند
ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان ح ط فج د
والثانية قد يكون اذا كان ح ط فا ب وتؤلف القياس
المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان
ج د فا ب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان ا ب فه ز
والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وعن
اللزوميات لا تقع في التاليف لانها لا تفيد الا اقترانا عليا يكتسبا
واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية والخلف
كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد
وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج وكلما كان الاثنان فردا فهو
زوج فانها لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على النو
بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازم
الكبرى على تقدير واحد كما في المثال واجيب عنه بان اجتماعهما
على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله
وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة الخ هذا التاليف ان لم يكن
الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع
واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى ولا و
ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة و
المنفصلة موجبة كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب
مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ح واما د ينتج منفصلة
كلية موجبة الاجزاء وهي دائما كل ا اما ح واما د ومثال الثاني

كل آ ت ولا شيء من ب اما ح واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء
وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني
فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مخالفة
الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا
في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء
من ح ب فدائما اما لا شيء من ج د واما لا شيء من د ا والضرب
الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل ح ب فدائما
اما لا شيء من ب آ وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث
فعلى قياسهما كقولنا كل ا ب ودائما كل آ اما ح واما د فينتج بعض
ب آ اما ح واما د واما اذا كانت الحملية كبرى ينبغي ان يكون عدد
اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كان
اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهو ينتج حملية ويكون التاليف
في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة
مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل
شيء من ب د وكل من ج د فكل شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام
المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل آ
اما ب واما ج ولا شيء من د اما ب واما ح فلا شيء من ا د والشكل
الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة
في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما كل آ اما ب
واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما د واما ه وبيان هذه
المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط قوله وقد تكون
الشرطية المتصلة مع الحملية الى الحملية من هذه الاقترانات اما ان
يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما في مقدمها

او تاليها

او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع
الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها
المتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها
ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من اقتران التالي لو فرض
منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان
آ ب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب
الاول من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د ولا شيء من ه
د فان كان ا ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما افرد
الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يتحلل اليه على ما سياتي و
الاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في
التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ح ب وان كان هز فكل ب
آ ينتج ان كان هز فكل ح ا وباقي الاقترانات بعيد عن الطبع
قوله وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين الى التاليفات
المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما
الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد يتقارن بحسب
التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل
وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما والصغرى مؤلفة من
قضيتين احدهما وهو التالي متصلة والقضية الاخرى و
هو الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى
مثاله ان كان ا ب فكلما كان ح د فهز وكلما كان هز فح ط
وان كان ا ب فكلما كان ح د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع
على اربعة انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد
الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات التي بها الاقترانات

المتصلة انما تنحل اليه **اشارة** الى قياس المساواة اذ ربما عرف
من احكام المقدمات اشياء تسقط وتبقى لح هذا قياس له
اشتباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرها وكقولنا
الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر
ولذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراه وهو عسر
الانحلال الى الحدود المترتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك
لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس
مشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط
ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله
وهو يمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية
موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب
في القضية الاخرى امكن ان يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع
وح يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي
حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية قسمين مترادفين كان قولنا
آ مساو لب وقولنا آ مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة
ونضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا مساوي المساوي
لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار
مفردا واما ان جعلنا مما اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر
حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة
فالمتألف من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو لمساو
لج لان ا مساو لج ينتج فآ مساو لج وبهذا الاعتبار يكون القياس
مركبا من قياسين فاذا كان قولنا ا مساو لب على التقدير
الاول في قوة صغرى القياس الاول بعينه وقولنا وب مساو

لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للبناء الذي هو جزء
من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي
المساوي مساو وهو كبرى محذوف ها هنا اورده الشيخ
قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق ببسائطها
كانت او مركبة فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانين
وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة**
الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية
هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون
مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة
التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي
هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع
وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون
هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة بأداة الاستثناء
متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها
مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات
لان الباقي بعد حذفه هو النتيجة فالقياس الاستثنائي
مركب من شرطية واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية
اقول المتصلة التي تنتج في الاستثنائية لا يكون الا لزومية
والتي وصفها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها
عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها
لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب
رفع الملزوم ولا تنتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا
باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم

من المقدم فلا يلزم من وضعه او رفعه ما هو اخص منه شيء
والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة
ينتج باستثناء عين المقدم وكل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه
يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب و
لا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في
قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ
قد اقتصر على الموجبة لان السالبة محتاجة الى بيان ما قوله
او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها
ينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام او ناقص و
اما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق
منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو
اما زائد او ناقص حتى يستوفي الاستثناء فهي قسم واحد
ويوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون
مانعة الخلو فقط فلا ينتج الاستثناء النقيض لعين الآخر مثل
قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو
الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون
حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه
نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة الخ اقول المنفصلة
الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض
كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين يكون
حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء عين
جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من اعيان الباقية من
الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان

يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا حصلت
باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من نقائض
الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحد منها على رفع
جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة
الجمع فقط فهي ينتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة
الخلو فقط فهي ينتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك
ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة
السالبة لا ينتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء متناسبة **اشارة**
الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما
اقول المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية
ولم يوخذ في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك
سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق و
ظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب
مفرد لم ينقل الينا باجمال لمجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول
ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة
عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
الى راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر
استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية
يشاركها في تاليها المقدم ويكون المقدم المتصل هو فرض المط
غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط والحملية
هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المط على هيئة منتجة فينتج
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور
وهي منا قضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة

التي هي نتيجة القياس الاول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كان
الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير
حق فيكون النتيجة كون المط حقا وظاهر انه محتاج الى مقدمتين
مسلمتين احديهما ما جعل كبرى الاقتراني والثاني هو الحكم المتفق
عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة وليس ليس قولنا كل
ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا كل ج ب الذي
وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا
صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين
لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس
في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني و
الاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانات
الشرطية لم يكن مذكورة في الكتاب وكيف ذكر المركب من غير اجزائه
ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن حسن المرقي المعروف بالقاشي
رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة
مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان تاليها المقدمها الى
حملية متسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي
كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب
د فان كل ج ب فكل ج د ولذلك يكون هذا المقدم مع الحملية
المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا لكن ليس
كل ج ب فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف
هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لاثباته وربما
لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط
لا شيء من ج ب بالاطلاق العام فكانت المقدمة المتسلمة

هي كل ب آ لا دائما بل ربما دام ب فقولنا لو لم يكن المط حقا
لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه ما ينافي المقدمة
المذكورة بالقوة فهي ليست بحقه فالمط حق والخلف اسم
للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه
مما يقال انه سمي به لانه ياتي المط من خلفه اي من وراءه الذي
هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع اخر وهو يقابل
المستقيم والقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط اولا
بوجهه ويتالف مما يناسب المط ويشترط فيه تسليم المقدمات
او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا اولا و
الخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه و
يشتمل على ما ينافي المط ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات
بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيها موضوعا اولا ومنه
ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا يعقد
من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون
عقيب قياس ولا ينتج ان ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يستدل
به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل
بالتناقض ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع
في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب
التي لم يتعين بعد لا يفيد تعين المط لانه مبني على نقيض المط و
ذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط
غيره مما يظن انه هو ويبني الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك
الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط نفسه او شيء

من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مرّ في اثبات جهات
العكس انتاج القياسات المختلفة وهذا هو منقول الشكوك
التي يورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحاً
لاثبات ما هو اعم من المط اذا كان المط حقا وذلك مما لا يقدح
فيه اذا عرف الحال قوله واما ان القياس المستقيم الخ اما رد
المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات
الغير البينة من الشكلين الآخرين ويكون باضافة نقيض النتيجة
المط اثباتها الى احد المقدمتين ولكن هي المسلمة على هيئة احد ٣٠٥
الشكلين الآخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هي
المتفق عليها فيكون النتيجة محالة وبين ان ذلك الانتاج ليس
للمقدمة الحقة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض
النتيجة فوضعه بط والنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف
ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المخالفة اعني القضية المتفق عليها
الى القضية المسلمة لينتج المط على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة
المخالفة كانت في المثال المتقدم كل ج د ونقيضها ليس كل ج د فاذا
اضيف الى المقدمة المسلمة الاولى وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع
من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان
المط من الخلف ولما كانت النتيجة المخالفة هي التالي المتصلة في الخلف
فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال ما بين تالي المذكور في اول
القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله
ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى
معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم
ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد اليه الا على

هيئة

هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو
رابع الثاني وخامس الثالثة واذا كان سالبا كليا فلا
ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية
وهو ثالثة ورابعه وثالث الثاني وثالثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان
كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط في
صغرى الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا
فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل
تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف
على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد
يكون على هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض المط في الصغرى
فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع
نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى وبين جميع ذلك بالامتحان
النهج التاسع وفيه بيان قليل العلوم البرهانية اشارة
الى اصناف قياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق
القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها
ان كانت ضرورية لتستنتج منها الضروري الخ اقول لما فرغ
عن بيان احوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في
بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك
لانها اما ان يفيد تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخيل والتعجب
وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون حقا
او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق

الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر
فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو
الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة
بحسب صنف واحد هو المغالطة والتصديق الغالب غير الجازم
هو الخطابة والتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات
البرهانية فهي القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق
بها ضروري سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها
ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية
في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان
كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية
القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة و
غايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة
من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي المتسلمة
من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ راي ما ويسمى ذلك الراي
وصفا وغايته ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما
وغايته سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف قياسه ان قاس من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما
يتسلمه المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات
او متسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسليم قياسا
كان او استقراء ولما كان غاية الجدل هي الالزام ودفعه لا
اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب
والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة
من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي

التي

التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك
الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب
الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب
سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان
او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها
منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع
واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة
من حيث هي مخيلة سواء كانت مختلفاتها او لم يكن وسواء
كانت صادقة في نفس الامر او لم يكن وهي التي لها هيئة
وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكات
او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر و
الوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكات وقدماء
المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون
على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون
فيه الا الوزن والقافية وهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج
بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك
لانها انما يكون بحسب المشابهة والرواج ولولا قصور التمييز
لما ثبت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ واخرج المحصلين
من المنطقيين تقسيمات آخر الى هذه الاقسام يعتبرون
فيه اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما
الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل
من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية
التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه

على سبيل الندرة والتنفر من الممتنعات ويكون المغالطة
بحسب هذه القسمة من الممكنات الاولية التي يدعى انها
اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتالف
من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الكذب والمغالطة
من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاول لان الذاهبين
اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان
القول بذلك بط فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج
امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه
تقليد المعلم الاول الذي يحضن سببه في مواضع كثيرة قد
سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المولفة من
المشبهات وما يجرى مجراها اعنى الوهميات وصورها ايضا
كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب
قبولها يقنع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهات
بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان وقعت ظنا
او تخيلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع
البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر
في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية
المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم
المحترزة عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك
في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون
الباقية اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان

المطالب

المطالب في العلوم الخ اقول ذهب الجمهور الى ان مقدمات
البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد ينتفع بها فاشتغل
الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال
المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد
يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام
الى غير النهاية للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة
صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم
ان الممكنة ضرورية ايضا اذا كان المط هو الامكان للحكم
نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون وجودية
اذا كان المط هو الامكان وجود الحكم او عدمه والوجودية
تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة
للحيوان او قليلة كوجود الاصبع الزائدة للانسان
واقلية الوجود اكثرية للعدم فهما داخلان في الاكثري
الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا
الاعتبار اما اكثري او متساوي والمتساوي المطلق
الاقلي باعتبار الوجود فقلما يكون مطلقين لتعذر
الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما
وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب
من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او
الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان
الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك
المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما

فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية والشيخ
لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها
في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات للكواكب و
انفصالاتها فان المط لا يكون امكان وجودها للكواكب
بل نفس وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة
بل يتعاقب عليها فهي من الوجودات الصرفة ثم انه انتقل
من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات
وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات مناسبة
وتفيده يقينا فالبرهان المنتج الضروري مما يكون جميع مقدماته
ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما
جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية
فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى
الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق
تنتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها البرهان للمطالب الضرورية
قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة
القياس واما ههنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول
بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب الضرورية
وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد
العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة و ايضا
الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس
فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل

لا يحكم

لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علته الموجبة اياه المقارنة
لكل واحد من الاشخاص هي كونه ناطقا ويلزم من ذلك
انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون
هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا
علة اخرى غير كونه ناطقا فكان الحكم في الصغرى على كل
انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت
الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة
ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت ح
ضرورية لا وجودية فاذن عن الضرورية في انتاج غير
الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر
فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية
قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات و
الوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل
بالرد على المخالفين فيه فقال فلا تلتفت الى من يقول انه
لا يستعمل البرهان الا الضروريات والممكنات الاكثرية
دون غيرها بل اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمال الممكن
الاقلي ويستعمل في باب ما يليق به وانما قال ذلك من
قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون و
هو انهم قالوا ان المط الضروري يستنتج في البرهان من
الضروريات وفي غير البرهان يستنتج من غير الضروريات
ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان
في ضرورتها وامكانها واطلاقها صدق ضروري ه
اقول ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مولف من

من جهة ما هو غير الضروري
لا ينتج ضرورية في البرهان

مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه
ضروريا لا يزول وفهم اكثرين تاخر عنه من ذلك ان المبرهن
لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما ذكره ثم لما صادفوا اصحاب
العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون عن الضروريات من
امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فاتى بعضهم القسمة
المذكورة الى المنقول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب
اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم
مما يناسبه ويليق به الا انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة
كانت او نتيجة بالض التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة
بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول
كلام المحصلين لما ولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق
الحق فقال انه يحتمل معنيين احدهما ان يحمل الض على التي هي
جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروري
بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من
اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره فلا يأتي
بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع
المقدمات والنتائج اليقينية وهي الض الثانية للحكم قوله
ولذا قيل في كتب البرهان الضروري فراد به ما يعم الضروري
اقول قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها
ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها وثانيها
ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون
عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها

وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد
المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي فان
الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون
ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون
مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب
جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول
بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما
لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه
كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشيء والى
ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول
بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على
الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي
اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار ابيض فالضروري
بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما
هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع
على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي
ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة
حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان
المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون
محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان
المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا
على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه
كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط مختصان

بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على
ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع و
ذلك لان الاول يختص برهان اللم وسنذكره مع الشرط
الثانی عند ذکر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة
فی الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص
هو حصر القضية وكونه فی جميع الاوقات مندرج فی
ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا يندرج فی كونه ذاتيا
بالمعنى الثانی على بعض الوجوه قوله واما فی المطالب
اقول قد ذكر فی النهج الاول ان الشیء مستحيل ان يتمثل
معناه فی الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتی مقوم له و بين
من ذلك استحالة معرفة الشیء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون
المقوم مطلوبا البتة والمخالفون فی ذلك هم اهل الظاهر من
الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا
وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا فی جواب ما هو ليتحقق
جنسيته وقد ظهر مما مر خطاهم فالمطالب البرهانية هی
الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او
الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس
لهما وايضا فانكم تقولون الجنس محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان الحمل ذاتی للانسان عليه اجيب عن
الاول بان النفس انما عرفت فی اول الامر لا من حيث ماهيتها
بل من حيث انها شیء ما يتصرف فی الجسم و يصدر عنها اثر
فيه والجوهر المط اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التی

لم يحصل فی العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول
فی الصورة وما يجری مجراهما وعن الثانی بان المط ليس
هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته وانما يكون
ح علة عند احضاره بالبال متوسطا بينهما واذا ثبت
ان المط لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان المقدمتين لا يكونا
مقومين معا بل انما يكونان على احد الماخذين اللذين ذكرناهما
فی النهج الاول فی مقدمات العلوم وموضوعاتها وفی بعض
النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادی والمسائل فی العلوم
ولكل واحد من العلوم شیء او اشياء متناسبة يبحث عن
احواله وعن احوالها وتلك الاحوال هی الاعراض الذاتية
له ويسمى الشیء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة
اقول موضوع العلم هو الذی يبحث فی ذلك العلم عن
احواله والشیء الواحد قد يكون موضوعا للعلم اما على
الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة
ما يعرض له عارض اما ذاتی له كالجسم الطبيعی من حيث يتغير
للعلم الطبيعی او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء
الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون
متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك ما هو ذاتی
كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة
فانها تتشارك فی الجنس اعنی الكم المتصل القار واما الذاتی
فی عرضی كبدن الانسان واجزائه واحواله والاغذية والادوية
وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها
تتشارك فی كونها منسوبة الى الصحة التی هی الغاية فی ذلك

العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان
موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان
يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج واما فرد او يكون
جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي
الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد
اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم
اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات
جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب
فيه قوله ولكل علم مبادي ومسائل فالمبادي هي الحدود
والمقدمات التي منها تؤلف قياساته الخ اقول المبادي ٢١٧
هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما
تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك
العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر
الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم
البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما
عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده
متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون
التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو الاعراض
الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود
القسم الثاني اذا تصورت ما كانت حدودا بحسب الاسماء
ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات

واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تؤلف قياسات
العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة
وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها لتبنى
٢١ عليها ومن شانها ان تتبين في علم آخر وهي مبادي
بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل بالقياس الى العلم
الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل
حسن الظن بالعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت
مع استنكار سميت مصادرات وقد يكون المقدمة
الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر
ويسمى الحدود الواجب والواجب تسليمها معا اوضاعا
وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تختلط
بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج
اليها من العلم اذا كانت مختلطة هي بالمسائل وتصديره العلم
بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود و
الاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات
لا تخصهما بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد و
اما الواجب قبولها فعن تقديرها استغناء لظهورها
وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد
يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات
لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم
والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما
يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص

٢١٩

الموضوع الذى هو الشيء بالمقدار والمحمول الذى هو المست والمنقو
بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة
بالهندسة وصلحت لان يتقدم فى مقدماتها وقد يكون بالموضوع
وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فتخصص
الموضوع الذى هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا متخصصا
بتخصصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه
هى المبادى واما المسائل فهى التى تشتمل العلم عليها وبين منها
وهى مطالبه والفاضل الشارح قال التصديقات اما واجبة
القبول ويسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على حسن الظن
بالمعلم وهى تصلح فى العلم وهى التى تسمى مصادرات ومنها مسلمة
فى الوقت الى ان بين فى موضع آخر وفى نفس المتعلم فيه شك
ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب
تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها فى علم
آخر اقول فى هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول
لا يسمى اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرات
وجميع هذه القضايا لا يخص بل الواجب قبولها وذلك عند
التصديق بها لا غير واما ان لم يصدق بها لا يكون عند البناء
عليها اعم من موضوع الصناعة فان المبنى عليه يجب ان يكون
مناسبا للمبنى وليس هذا حكم الواجب قبولها فانها لشدة وضوحها
تستعمل فى كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادرى
كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم اشارة
فى نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان
موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق

وهو

٢٢

وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على
ان يكون الموضوع فى احدهما الخ اقول العلوم تتناسب
وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين
موضوعاتها عموم وخصوص ام لا يكون فان كان فاما
ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذى يكون على
وجه التحقيق هو الذى يكون العموم والخصوص بامر ذاتى
وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمى
اللذين احدهما موضوع الهندسة والثانى موضوع المجسمات
والعلم الخاص الذى يكون بهذه الصفة يكون تحت العام و
جزءا منه والذى ليس على وجه التحقيق هو الذى يكون العموم
والخصوص بامر عرضى وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا
واحدا لكن وضع ذلك الشيء فى العام مطلقا وفى الخاص
مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين
هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن
موضوع العام عرض العام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار
اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثانى موضوع
الهندسة والعلم الخاص الذى يكون على هذين الوجهين يكون
تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان
اى الذى بحسب التحقيق والذى ليس بحسبه فى واحد فيكون
الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام
من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه
تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه
الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النور المتصل بالبصر والخطوط

المفروضة فى سطح مخروط ما هى نوع من المقادير و لذلك
يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة و جزءا منه و
سمى مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم
الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول
و يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى تحت
ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول
مما يكون دخوله باحد المعنيين و قد يكون اسم الموضوع يجب
انما يقع بالتشكيك على الذى بمعنيين و على الذى بمعنى واحد و
اما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم و خصوص فاما ان يكون ٢٢١
الموضوع شيئا واحدا و يختلف بحسب قيدين مختلفين
كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة
و من حيث الطبيعة موضوعة للسماء و العالم من الطبيعى و
كذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع و المحمول
و اختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة و هى فى
وسط السماء فيهما و اما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل
يكون شيئين مختلفين و لا يخ اما ان يكون بينهما تشارك
فى البعض او لا يكون فان كان فهو مثل الطب و الاخلاق
فان موضوعيهما اشتركا فى البحث عن القوى الانسانية لكن
عن جهتين مختلفتين و لذلك يقع فى بعض مسائلهما اتحاد فى
الموضوع و ان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكون تابعا لبحث
ثالث فيكون العلمان متساويين فى الرتبة كالهندسة و الحساب
و اما ان لا يكون كذلك و لا يخ اما ان يوضع احدهما مقارنا
لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم

الباحث

الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا
تحت العلم الباحث عن الاخر و ذلك كالموسيقى و الحساب
فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف
و البحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعى لكنه
بحث فى الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسبة عددية
مقتضية للتاليف و كان من حق تلك النسب اذا كانت
٢٢٢ مجردة ان يبحث عنها فى الحساب فلذلك صار هذا البحث
تحت الحساب دون الطبيعى و اما ان لم يكن احد الموضوعين
مقارنا لاعراض الاخر فالباحثان علمان متباينان مطلقا
كالطبيعى و الحساب و قد حصل عن هذا البحث ان كون
علم تحت اخر انما يكون على اربعة اوجه احدها ان يكون
الموضوع العالى جنسا لموضوع السافل و ثانيها ان يكون
موضوعهما واحدا لكنه وضع فى احدهما مطلقا و فى
الاخر مقيدا و ثالثها ان يكون موضوع العالى عرضا عاما
لموضوع السافل و رابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل
من حيث اقترن به اعراض موضوع العالى و الشيخ ذكر
من هذه الاربعة ثلثة فى هذا الموضع قوله و اكثر
اقول العلم السفلانى يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقانى
و الفوقانى كليا بالقياس اليه و اكثر المبادى الغير البينة
للجزئى انما يكون مسائل للعلم الكلى بين فيه و ذلك كقولنا
الجسم مؤلف من هيولى و صورة و العلل اربعة فانهما من
مبادى الطبيعى و من مسائل الفلسفة الاولى و قد يكون
بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا يتجزى

مسئلة من الطبيعي ومبدا في الالهي واثبات الهيولى
على انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان
لا يكون المسئلة في السفلاني مبنيا على ما بني عليه في
الفوقاني لئلا يصير البيان دورا قوله وربما كان علم
فوق علم الخ اقول العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم
كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى
والسبب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند
من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من
الاربعة هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان
نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما
ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان
وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك
يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه
الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي
هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث
فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود
وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث
وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البرهان
ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في
بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب
العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على هذه
الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات

ما اوردنا

ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان معنيان
احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يبين في
علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا
من علم الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني
ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون لشيء
من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى
هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى
فان من حق براهينها ان يكون بعينها من علم الهندسة
والحساب وذلك لان المسائل لو جردت عن نور البصر و
عن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين و
بذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين
من مواضعها اليها وهو السبب بعينه لكون تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي
قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني
اشارة الى برهان لم وبرهان ان ان الحد
الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم
وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان
برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي
اللمية في التصديق ووجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب الخ
اقول الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة
لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب بالعقل والا فلم يكن
البرهان برهانا على ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو اما ان يكون
مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون

فان كان فالمسمى هو برهان لم والا فهو البرهان المسمى برهان
ان وهو لا يخ اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم
والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع
الاوسط والاكبر في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان
هو برهان لم لانه معطي للسبب في الوجود والعقل والعلم
اليقيني بما له سبب في الخارج عن اجزاء القضية لا يحصل
الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم في الوجود والعقل جميعا
من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط
والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في الوجود معلولا
الا انه لا يكون سببا في العقل لكونه غير تام في سببيته ولذلك
لا يصلح ان يقع في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا في
العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا
البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في
الطبع وانما عرفا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي
الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان
لا يعطي علة في الوجود ولكن يعطي علة ثبوته في العقل والشيخ
اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني حملي يمكن
ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما
الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر
واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان
هو الحرارة الغريبة الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود
في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي

علة

علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهو الصفراء
المتعفنة خارج العرق وح يكون البرهان من الحدود
المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان
المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق
على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا و
ان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا سواء
اقول وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر
والحكم هو الثاني وعلة الاول غير الثاني والاوسط علة في
برهان لم ومعلول في الدليل الثاني دون الاول واهل
النظر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح
الحال فيه ومما زيد بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه
علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة
النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار
ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف
ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون
الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة
لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر
في الاصغر على وجوده مطلقا وهو مح واعلم ان علة
وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في
موضعين احدهما ان لا يكون الاكبر موجودا الا في الاصغر
كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده
في القمر والثاني ان يكون علة للاكبر علة ايضا وجدت
كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب

ايما وجدت نفى علة لوجودها فى بدن زيد واما فى غير
هذين الموضعين فعلتا هما متغايرتان اشارة الى المطالب
من امهات المطالب الخ اقول المطالب العلمية تنقسم
الى اصول والى فروع والاصول هى الكلية التى لابد منها
ولا يقوم غيرها مقامها ويسمى بالامهات والفروع هى الجزئية
التى عنها بد فى بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها
والامهات قد قيل انها ثلثة هى بالقوة ستة وهى مطلب
هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل
انها اربعة واضيف اليها مطلب اى فصار اثنان
للتصور وهما ما واى واثنان للتصديق وهما هل ولم
فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا
كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون المحمول فيه
رابطة كقولنا زيد هل موجود فى الدار قوله ومنها
مطلب ما هو الخ اقول ذات الشئ حقيقته ولا يطلق
على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السائل
عن ما هو ويجاب باصناف المقول فى جواب ما هو كما مر
ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية فى جوابه وربما يقام الرسوم
مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب
بما الثانى هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا
ما الخلا وانما لم نقل عن مفهوم الاسم لان السؤال لا
يصير لغوا بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
فان اجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات ودل
الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب

الاسم وان اجيب بما يشتمل على شئ خارج عن المفهوم دال
عليه بالالتزام على سبيل التجوز وكان رسما بحسب الاسم
قوله ولابد من تقديم مطلب ما الشئ على مطلب هل
اقول المراد ان مطلب ما الذى يطلب شرح الاسم
يجب ان يتقدم مطلبى هل ويعنى بقوله اذا لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل حدا لتفسير هذا المطلب ليتميز عن قسيمه
فان المتقدم على مطلب هل الذى يطلب به شرح الاسم
الذى لا يفهم مدلوله لاحد دون الآخر وتقدير الكلام اذا
لم يكن مدلول الاسم المستعمل حدا مفهوما للمطلب يعنى المسئو
عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم لو كان حدا مفهوما
للمسئول عنه لما كان المسئول بما فى هذا الموضع فائدة وانما
قال حدا مفهوما لان مدلول المطلب المحتاج فى بيانه الى
حد مفهوما والذى لا يكون مدلوله ربما لا يكون له وجود فى
نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للاشياء التى وضع
الاسم بازائها فيكون حدا بوجه الا انه لا يكون مفهوما ما
لم يدل عليها بالتفصيل ويكون السؤال بما هو باقيا الى ان يفصل
وح يكون القول المفصل حدا مفهوما له قوله وكيف كان
فان المطلوب فيه شرح الاسم بيان اجمالى لما تقدم اى وكيف كان
الحال فان المتقدم على مطلبى هل هو مطلب ما الطالب لشرح الاسم واما
بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول
الاسم الذى استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك
لان المطلب هو مجموع اللفظين واحدهما جزء للمجموع فيكون
قولنا جزء المطلب فى غير هذه الرواية ايضا على التمييز عن

المستعمل وقولنا مفهومها نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن
بان هذه الرواية تصحيف الاولى وكلاهما تصحيفان والاصل
كان كذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا المطلب مفهوما
فانه مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك
واضح قوله واذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا
لذاته او ربما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا
قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه
شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم
ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول
بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء و
يطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب
اي شيء وهو ايضا ما يعد في اصول المطالب ويطلب به
تمييز الشيء عما عداه اقول يجاب عن اي شيء بما يميز تمييزا
ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد
لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه
اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة
وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين
لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول و
لا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الخ اقول
مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم
يبدأ لكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس
الحديد وهذه نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين
ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور

ومطلبا للتصديق وتطوى الباقية فيهما وعلى هذا التقدير
يمكن ان يطوى لم في مطلب ما حتى تكون الامهات هي مطلبي
هل وما فقط واشار الشيخ الى ذلك بقوله فكانه يسال عما هو
الحد الاوسط او عن ماهية السلب ومطلب لم تابع لمطلب
هل بالمرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل
نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن
الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب به قوله ومن المطالب
ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء الخ لم يذكر الشيخ مطلبي
كم ومن ومما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها
يطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم
فائدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك
ينزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب
اذا كان عنده معلوما ماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع
فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله
فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان
مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول
يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت
هو

النهج العاشر في القياسات المغالطية

ان الغلط يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى
قياسا ليس بقياس في صورته وهو ان لا يكون على سبيل
شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج عين المط
اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا الخ
اقول الغلط يقع لسبب يرجع اما الى التاليف القياسي

واما الى اجزائه التى هى المقدمات ثم الحدود والشيخ بدا
بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بالسبب فى القياس
واخر القسم الثانى الى ان يتم الكلام فى القسم الاول
ثم الذى يرجع الى التاليف فيكون لسببا الى صورته و
اما الى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون الذى
قياسا ليس بقياس فى صورته ثم الذى يرجع الى الصورة ٢٣١
يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا
يكون على ضرب من كل منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون
على سبيل شكل منتج والذى يكون بحسب نسبة المقدمات
الى النتيجة فلا يخ اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم
يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط و
الاول هو المصادرة على المط ولم يذكر الشيخ ههنا لانه بحثنا
الى شرح فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثانى
هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذى لا ينتج
المط لا نتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمط كان علة واليه
اشار بقوله او يكون قياسا فى صورته لكنه ينتج عين المط
اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذى يرجع الى مادة
القياس مشتملا على مقدمات او وصفت بحيث يكون
مسلمة على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت
عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا
بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا فى صورته ومثاله
ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شىء من الناطق
من حيث هو الناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد

بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذى
هو قولنا من حيث هو ناطق فى المقدمتين جميعا او مع حذفه
منهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى و
حذفه منهما يقتضى كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى
واثبت فى الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس
فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب ٢٣٢
الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة
ولهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة قوله
وقد عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين
قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة
على المط من هذا القبيل اى مما يقع الغلط فيه من جهة
التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ فى بيان المصادرة
على المط الاول بقوله وذلك اذا كان الحدان من حدود
القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى فالمصادرة
على المط انما تشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه
ان يكون احد المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهى
التى يتحد حداها والثانية هى النتيجة بعينها فيكون التاليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدى النتيجة
هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان
ناطق وما يقع فى قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير
ملتبس والخفى منها هو الذى يقع فى اقيسة مركبة يقتضى
تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب
ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط الاول

من الاغلاط التى يتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل
فيهما ليس لانهما تشتملان على حكم غيرهم بل لان القياس المشتمل
عليهما يتالف مع النتيجه اما من حدود اكثر مما يجب وهو وضع
ما ليس بعلة علة او من حدود اقل مما يجب وهو المصادرة
على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك
جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هى اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسى وقد ظهر انها اربعة اثنان منها

متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة و
يشتركان فى ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان متعلقان
بحال القياس والنتيجه معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسى ثلثة اشياء
والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعى صورته ثم ما اشرنا
اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف
ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
قوله وهذا اما ان لا يكون الغلط فى كون القياس قياسا
واجب القبول ولكن بسبب فى المقدمات مفلطة فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها
على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال
من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل
واحد كاينا للكل وما يجعل للكل كاينا لكل واحد ولا شك
فى ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال
على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه
اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان

امرء القيس شاعرا صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس
الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح زوج
وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال
على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد
يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اى فى غير الشاعرية
وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و
لكنه لشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة اللفظ اقول

لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا
الى التاليف ختمه بقوله هذا اى هذا قسم وبدا بالقسم الثانى بقوله
واما ان لا يكون الغلط فلفظة هذه اخت التى فى اول الفصل
فى قوله الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس وهذا القسم هو
ان يكون الغلط بسبب فى المقدمات افرادا او فى اجزائها التى
هى الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا
وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر فى ستة اقسام لان
الغلط اما ان يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد او فى هيئة
فى نفسه او فى هيئة اللاحقة به من خارج او فى التركيب المحتمل
لمعنيين او فى وجود التركيب وعدمه فيظن ان المركب غير
المركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع و
هو الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط
بسبب الاشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها وعلى تركيبها
على ما علمت اى فى النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال
الذهن من احد معنيين لفظ كل حالتى الاطلاق على الجميع وكل
واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال

الى قوله ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء
فرقا وهذا المثال هو الاشتراك فى اللفظ المفرد وانما خصه
بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر وسنحتاج اليه
فى النمط الخامس والفرق ان الكل يشتمل الاحاد معا وكل واحد
ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان يكون
مع الماخوذ غيره والثانى ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار
بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا
اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفى بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله وانها فردا الى القسم الخامس واورد له مثالين
احدهما انا اذا قلنا ان امرء القيس شاعر وصح فيظن انه يصح
قولنا امرء القيس كان وقولنا امرء القيس شاعر وذلك لان
المحمول فى الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجماع فيظن
انه يصح حمل كل واحد من لفظه وكان وشاعرا عليه على سبيل
الانفراد وانما يصح الاول لان لفظ كان فيها ناقصة وهى
جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه فى الزمان الماضى
شاعرا ولا يصح الثانى لانا واذ لفظة كان دل هى انها اخذت
تامة وهى المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرء القيس ولا يصح الثالث
لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة
لها الا على ارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وح الفرق بين قولنا
كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه
حمل الشاعر على امرء القيس الذى ليس بموجود الان لان الميت
لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثانى قولنا
اذا قلنا الخمسة زوج وفرد صح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج

الخمسة

الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح
قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان
الانتقال على العكس من هذا الى القسم الثالث ومثل بان يظن
انه اذا قلنا ان امرء القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما
وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا
ثم قال وهذا ايضا لا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب
المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذى يجى
ذكره فى الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق انما حمل بدل الجيد
فى الشاعرية وقد اغفل ما يتبع المحمول وكان حمل الموجود المطلق
بدل الموجود بالقوة فى المثال المذكور لكنه يكون ههنا بشركة
اللفظ وذلك لان الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد
وليس من شرط توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظى مقدمة
قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام
المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسنشير الى الثانى
والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى
الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشئ مكان الشئ
وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكور
وقد عرفت ذلك اقول يريد به القسم الثانى من الاغلاط
المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذى يكون السبب فيه معنويا
فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع
الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط
المعنوية لا يتصور ان يقع فى الحدود التى هى المفردات كما مر فى

صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون
اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين
القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع في التاليف
القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي
المتعلقة بالمقدمات فهي التي يجب ان نذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير
لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه
والآخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك
والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح
بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب
في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ
فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من
معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له
او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان
يكون جزءا من القضية وبالعرض لمعروضاته وعوارضه و
الثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيهما كما ينبغي مطلقا
وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا
لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة
ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح
فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء
ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان
المذكوران من الثلثة والثالث اخذ اللاحق للشيء مكانه وهو
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس

والرابع

والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه
والخامس اهمال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول
كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال
الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار
الحمل وانما اورده الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض
لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله فجميع اصناف
المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا
في جوهره وهيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب
المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات واخذ اللاحق واهمال توابع الحمل و
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول و
تحريف القياس وهو الجهل بقياسيته اقول لما ذكر
اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا
الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او
هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر
وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل
على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل
اشتباه الاعراب والبناء واشتباه التشكيل والاعجام في
المغالطات اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى وهجر
ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها
بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في
المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس فيه وعلم اصناف
القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب

لا الفاظا



مايعتقد على نفسه معاوداً او مراجعاً فغلط فهو اهل
لان يهجر الحكمة وتعلمها فكل ميسر لما خلق له تعالى اقول
التفت لغتر اى نظر اليه برهان ان من عرف الاصول المذكورة
وحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال
هو اهمال بعض شرائط الصحة وو زان بين شرائط الصحة و اسباب
الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما يحلل اللفظ
اى الالفاظ الذهنية وما ترسخ من احوالها فى الخيال او بالجملة
اذا ترك اعتبار اللفظ وجود المعنى عن الشوائب اللفظية
امن من الاغلاط اللفظية واذا رعى اجزاء القياس منفصلة
بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا
لم يخل تكرر الحدود فى المقدمتين والنتيجة امن من وضع
ماليس بعلة علة ومن المصادرة على المط واذا راعى
شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا
عرف ان المقدمات من اى الاصناف المذكورة فى
النهج السادس وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق
بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار
المعاودة الى بعقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك
العلوم النظرية ولتعلمها
والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب انتهى
التول فى المنطق
بعون الله و
توفيقه



٣٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات
على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها
من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي
واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء
كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر
هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة
النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد
واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما
والباطل يناكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسالكهما
معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة
حتى لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد
ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج
الى مزيد تجريد للعقل وتميز للذهن وتصفية للفكر
وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشواغب الجسمانية وانفصال
عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما
فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان
الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين
هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة
الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا

الحاشية

المقدمة

التمس من كاتبه

٣٤٢

القسم من كل من ليس اهلا له وامر بالضن به كل الضن وانا
وانا اسأل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن
الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر
ما اعتمده فيما اجد مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد
والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح
النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم
ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان
المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا
وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر
يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته
والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني
تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني
فان النمط تحقق حقيقتها اهي متركبة من اجزاء لا تتجزى
ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل
على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك
لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي
هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات
التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر
في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها
الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي
المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة


والصورة التي يبتنى عليها العلم مصادرات فيه و
مسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في
الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية
كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد
ان يبتدا بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها
هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المتضمنة لتحير
المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات
المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان
يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية
قبلها فوجب عليه ان يصدّر الكلام بنفي الجزء الذي
لا يتجزى لانه آخر ما يحل اليه مقاصده التي لا يبتنى على
مسئلة يقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب
مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض
في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي
المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان نفرض
فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى
التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة و
المراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد
زيّف الشارح الفاضل حده المذكور اما اولا فان
الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه
واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها
لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما و
يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى

لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب
عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ
مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا
وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس
لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد
فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل
هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول
الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم
يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخ
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية
او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون
الجسم متالفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب
اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها
كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه
غير متالف من اجزاء لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه المناهج
والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر
الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء
ويريد الشيخ ان يجتنب واما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه انشاء الله

قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد
بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل والسؤال الباطل
وذلك لان العقل قد يعرض الغلط من قبل معارضة الوهم اياه
فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا
وقد جرت عادته بان يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان
بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكتفي في اثباته بتجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق والنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه
ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة
فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله ومن الناس من
يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية
والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي يتصل فيها وينفصل
الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان
ينفصل الجسم عنها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها
قوله عندها اجزاء الخ ذكر للاجزاء احكاما اربعة
الاول انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها و
الثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وهذه
احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا
لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينافيه به على ما ينبغي ان يفعله
ناقضو الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه انقسامها
الممكنة وهي ثلثة وذلك ان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك
والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة
واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكيم وقد ينقسم الاول بالكسر

والثاني

والثاني بالقطع والثالث بالوهم والغرض في ايراد الفرض
ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما
يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى
والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها
في النسخ تختلف ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا و
لا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لا عن القطع وفي بعضها
باثباته ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة
الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ثم لا يعرفون
ان الوسط الخ هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن
التماس لا يخ اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان
لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة ينافي
كونه حاجبا وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام
من هذه الاجزاء لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقاة
الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس
وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض
الحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي
والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني
اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب
اليهما فبادر الى القسم الثالث الذي يعتد النقض لقوله
تلقى كل واحد من الطرفين شيئا غير ما يلقاه الآخر فقد كفت
بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثاني

بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى
الاول والثانى فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من
الطرفين فيلقى من الوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك
الاول لان حالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر لانه مذهب بعضهم
كما سياتى ذكره ولانه مع اصالته مستلزم للمط وانما يرجع
الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه
لا بد له الاقتصار على نقض الخصم بل يريد ابطال هذا الراى فى
نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات و
ان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز الخ
اقول يريد بيان حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة
فقسم اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه
اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المشغول
بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى
المماس للظاهر المحوى فلما لم يكن المنازع فيه مسئلة ههنا و
كان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج
الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت
فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز
ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ فى الوسط قوله

وذلك

التوهم

من الحكماء

فيلقى

فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم
للمداخلة اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما
لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة
قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة و
المراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانقسم
قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما
لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما
لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ
غير ما لقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة
وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح
فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا
برهانى واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى
هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذى
بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة
وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة
فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا
يصح على راى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالجزء الواحد
عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد
وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام
على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة
على المط قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون
ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له و
ان لا يتميز فى الوضع لانه لا افراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب

ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك
لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل
بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى اى المداخلة التامة يقتضى ان
يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا
للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح
يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع هيهنا
هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة
الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ
عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط و
طرف اى هذا الفرض يناقض الحكم المذكور للجزء ولا ازدياد
حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا وان كان شئ من ذلك اى
ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر
وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز
المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص
هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء
اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك
يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام
منها او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيها وهذه محال
فالقول بها محال فهذه تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد
من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة
غير قارة ومنقسمة الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير
موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة
موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير

الرابع

قار

قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من
المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن
جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال
المقادير على ما سيأتى وهم وتنبيه ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير
متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثانى
المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم
يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشئ
بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن فى الجسم من الانقسامات الغير المتناهية فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من
الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان
كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لا
يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى
الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد
من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم
مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل
ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة
وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو
القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا
به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو

ان شاء الله تعالى

يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كادوا ان يقولوا بهذا
التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب
هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في
زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم
جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزموا هولاء اصحاب
المذهب الاول تجزي الجزء القريب من مركز الرحى في قطعه
مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطا منه
ارتكبوا القول بسكون البطي في بعض ازمنة حركة السريع
ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة
فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى
على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة متناهية
او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها
اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك
على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى
من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد
على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اريد
المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد
اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين
ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان تحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية

عند حركة السعيد صح

كائنة

لان الكثرة تقع على الحد[ا]ت المتناهية وان اريد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا صح

لي

ذلك

وتفكك الرحى

قليلة

قليلة الجدوى اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه
يوحد منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تاليفها مفيدا المقدار بل عسى العدد نقرير كلامه
ان كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان يكون
حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان
قسمان والشيخ اشار الى بطلان القسم الاول بان التاليف
على هذا التقدير لا يكون مفيدا المقدار وذلك لان الحجم لا
يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد
ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك
لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ليس
يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا
لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وحينئذ يستحيل
ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشي من لوازمها اذ
لا تختلف الحجم ولا بشي من العوارض لانها متساوية النسبة
الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم
يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى
الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم
عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف
اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا يمتاز في الوضع وتختلف
احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون
متعددة بتلك الاعتبارات والحق ان التعدد من
لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي ويرتفع

وان لم يكن يفيد زيادة المقدار صح

لا تمايز لها

في ذلك صح

التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التجوز قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق
حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات
حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثاني من
القسمين المذكورين واراد ان يالف من كثرة متناهية
جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء
الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا
عميقا فيكون جسما قوله كان حجم في كل جهة فكان جسم
اى حصل الحجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان
الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال
الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك
ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع
الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او
الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت
الاضافات بينها لا تعود الى عدد مخصوص بل تعود الى
كثرة متناهية تقع عليه اى عدد يفرض بشرط ان يكون
متناهيا ليست مخصوصة بعدد دون عدد والتاليف
بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات
لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة في جهة ثم تحتاج
للتاليف في الجهات الاخرى الى غير تلك الكثرة و

كان

الى الكثرة بل يعود الى
التي يعود اليها الضمير في
قوله منها حجم
الاولى

كان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من
امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل
من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد
ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد
صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة
بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ
لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان
كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الف
قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان
الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا
قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تالي لقوله ان كان
لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل
جهة والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل
الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى
حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر
الى متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم و
محمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر ولفظة كان رابطة
والمجموع تالي للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه و
تقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية

حجما لو

اقول

فكان جسم

ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات
جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناه القدر مؤلف
من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء
متناه القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من
الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجزاء الا بعد ان صيره
جسما وذلك لان النسبة لا يتم بين ما لا يكون من نوع
واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف
محال هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به
انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم
مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهي
من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس
بازيد منه والثاني بط لانه لا يعقل زيادة المقدار والاول
ايضا بط لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من
عدد متناهي في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما
لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء
الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير
متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل
القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
تنبيه اليس اذا وجب النظر ان الجسم الخ لما ثبت امتناع
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية
او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست

[الاجسام] [اقول] [ع]

[لا يجوز ان يكون مع القابل مفاصل غير متناهية وانه لا يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فعلا وجب امكان وجود جسم ليس له مفصل]

حاصلة

بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير
منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المط في
هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان
زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت
بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار
لا يجوز ان يكون مؤلفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود
جسم غير متناه المقدار لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا
ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يتوهم كذب الكلية فاهملها
وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي
القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية
الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب
ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون ذلك لان تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية ممكن
فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان
العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم
من الاجزاء المتناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه
من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله
الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب
اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون
والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن
الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن

[القدر] [ان لا يكون]

الناس من يجوز هذا التاليف ثم ابطله اورد ههنا نقيض
ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول و
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه
يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب و
بالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزوية
لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم
منها جزويا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم
وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى
لا تتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون ذا
مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم و
اجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما و
ايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع
هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد
منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم
معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى
كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن
كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب و
لذلك ذكر الامكان قوله بل هو فى نفسه كما هو عند الحس
يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه
الفريقان امر عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم

الفرع

متصلا

المفاصل
قابلية

متصلا فى نفس الامر كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل
بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال
اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما فى البلقة
واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب اى الجسم الذى حكمنا
بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال كما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع
المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان
الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون
والثانى يكون اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما
بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم تذنيب اليس اذا لم يكن تاليف من احاد
لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة
لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل
فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده
لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى الاحتمال الاحد
الوجهين الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله
وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف
الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من
الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال
لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور فى الفصل الاول لا يفيد
الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع
على ما تقدم قوله وهذا باب اى باب مسئلة الجزء الذى لا يتجزى
وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا

فيها والمستبصر يشله القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تاتلف ايضا مما لا تقسم حركة ولا زمان وقد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها ينتهى الاجسام والخطوط التى بها ينتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير انه لم يقل بحال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة فى ذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماضى ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها ولولا ذلك لكان التنصيف تثليثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدودها بالنوع فاذن قد

ظهر فساد الحجج المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** وقد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التى يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح واللام الذى يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمى وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشىء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة فى الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمى وقد يقال للجسم التعليمى عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال على امتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشىء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثانى بهذا المعنى ولا اسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا

متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل و
الثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل
الكم المنفصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة
ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالحس كل يعرفون
ثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال
الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعنى الجسم التعليمي هو
غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا
مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت
ان الجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك
مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت
بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه
ذا كمية وذا ثخانة امرا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان
ومجموع هذه المعاني اعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال
هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم
لم تعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف
مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في
موضوع اعنى جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور
وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته
وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض
له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر
ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة
للجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان

بينها

الافلاك

الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معنييه اعنى الوهمي
ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه في الفصل
ان يقال انه جعل الحكم جزويا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب
الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك
واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على
ما مر قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و
الانفصال قبولا هو له يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
اقول يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي
شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يفرض
الجسم التعليمي وهو ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومشكلا بساير الاشكال والدليل على ان
اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا
في فصل غير ان المتبادر اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي
من الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو
حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان
البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل
بالذات لان المادة ايضا متصلة لكن بغيرها اعنى بالصورة
وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو
بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال
يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه
هو الموصوف بهما هو المادة لا غير ويقال بالمجاز من حيث

حال

يطرأ ام

اللفظ الذي عليه احدهما فينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون شي بعينها موصوفا بالانفصال كالاتصال لا يقبل الاتصال ولا الانفصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا للعدم ولو قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا المقبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته قوة الشي بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال الطاري عليه والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شي غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيأته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا المقبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك لانه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شي فهو غير ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا للجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال

الانفصال ولا الاتصال

وامكان وجوده

من محل

من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شي آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من مغايرة قوة الانفصال النفس الانفصال تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية ليس هو الاتصال ثبت شي آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه سواء خالها لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر بوجوده قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالتشخص ومتصلان آخران بجسمهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشي الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال

جميعا هو غير المتصل بذاته وسواه الهيولى ونلخص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته فانه
قابل للانفصال حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال
حاصلة حال الاتصال ونفس الاتصال ليست تقابل الانفصال
على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال
فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال و
هو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم
ان المهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما
وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة
وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل و
لا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون
جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما
متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة و
المجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون
الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي
يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لنوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف
المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح و
غيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدام

ومحوجا

ومحوجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة
الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتم الى غير ذلك من الشبه
وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة
بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب
الصور والفاضل الشارح عارض باقامة حجة على نفي
الهيولى وهو ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها
جمعا للمثلين وايضا لم يكن شيء بالمحلية اولى من الجسمية وايضا
لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن
كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها
وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها
بالبديهة وسند المنع غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا
يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد
بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه
صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول بان منا ان لزم
فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب
كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على
كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام
مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل
كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كا
قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم

ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه
المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي
هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها المتصلة
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر
كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول
للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على
هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن
لما يقبل الوصل والفصل العارضين في الوجود او الوهم له
وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفهما فيما لا يتعلق
بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري
مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ من حيث
هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث
هو خاص وجزوي من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت
الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده
موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك
واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على
الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع قوله وما لها من
الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء الواحد
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا
مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذا عرف في بعض
احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير

كمان يوخذ

مستغنية

مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما
يتقوم بذاتها بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها
محتاجة الى قابل يتقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك
الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت
طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث
كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف
بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة
يكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا
فهذه الطبيعة النوعية الموجودة ليست جنسا لانها
ليست موقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا
مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية
وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية و
لم يقل نوع لها لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى
العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل يكون نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون
الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مقتضيا في
بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند محصله بفصل
كالناطق ولا يكون مقتضيا للحكم المذكور وهو ان
يقال لما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في
الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم لا يجوز

مثلا لا يكون م

في ساير الصور ... الكلام جواب نقض

ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية
محصلة بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا
اقتضت مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف
الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى
لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم اذا
تحصلت بشئ انضاف اليه ودخل فى وجودها المحصل
فلئن اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنه
لم يقتضيه مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل
بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا فى ان
الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة
والاشتراك فى قبول الابعاد الذى هو معلوم لازم
لها والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك
فى الملزومات وناقض بالوجود الذى يقتضى فى
الواجب تجرده عن الماهية وفى الممكن لا يقتضى
ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل
لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فاذن يمكن
ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول
ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من
حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل
بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك و
مقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما لا

مما لا نعلمه

تختلف

مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع
الجنسية والنوعية على ما يجئ بيانه وعن الثانى بان الطبيعة
المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل
لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية
متعلقة بسوء اعتبار الكليات وينحل بمراعاة ما ذكرناه
فلا فائدة فى التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك
تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال
البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال
فيه للانقسام الا الذى يتبع بحسب الفروض والاوهام
وما يشبهها وقد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة
واما مركبة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة منقول من
مذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب
ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هى متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية
الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط
والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما
بالجهة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال
الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الاصل
وحده وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب

نوعية

الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ
حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها
غير مخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما
تصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر
ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس من اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم
في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها
وبالجملة هذا المذهب بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا
في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي
عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في
نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام
الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي
قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى
مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذا
لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس
وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة
متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني
الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب
جسما بسيطا واحدا تو[illegible]ه فان خطر ببالك فاعلم ان
القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين
قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف
محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث اثنينية ما يكون
طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع

هذا
في المقصود
الوهمية او الفرضية

الخارج

الخارج الموافق بالنوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين
اثنين آخرين فيصير ما بين المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور
في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة
انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء
الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر
الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل
الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من
ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن
قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر
الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول
ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا
الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل
والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها [illegible]
وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب
يجوزونها على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي
باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى
ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما
بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه

المقصود
المتفقة

ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم
ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين
وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما
يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما تقتضيه و
انما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان
الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر
الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص
بما يصدر عنه الحركة فيما هو فيه اولا وبالذات من غير
ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول
الانفكاك حكم المتباينين اللهم الا من عائق مانع
خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل هذا ما اشرنا
اليه من ان بعض الاجسام يمتنع من قبول الفصل والوصل
لسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له و
يكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة
الصلبة مثلا مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس
جزءا الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا و
منفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه في
اتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال
انما ذهب بذلك المانع وهو ان الصورة الفلكية اعني
النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغير وانتم وضعتم البسائط

والسكون

قوله م

متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن
الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق اذا
كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين
اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه بمعناه
ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب
الطبيعة فمن المستحيل ان تتعدد اشخاصه في الوجود اي
لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه
في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا
حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكره
اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان
حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو
ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ
بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع
واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عندكم
الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي امور متشخصة كعللها
تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان
وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وايراد اعتراضا
اخر يجري مجرى هذين قوله وكل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة متفاوتة عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه
لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اشخاص
والكثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك

لا شخاص ولا يحتمل ان يكون له

النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او
كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في
بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بلا ترجمة و
يشبه ان يكون حاشية فاثبت في المتن سهوا و
ذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون
نفس تصورها مانعا عن اشتراكه واذن لا يحصل منها
الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص
الذي يدخل منها في الوجود زائدا على المهية فذلك
الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا
يقبل الانفكاك او لا يكون والا قيل لزم الخلف وفي
محصل هذه القسمة نظر لان المهية المعقولة لا يكون
نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني بالمهية غير
ما اصطلحوا عليه تذنيب اليس قد بان لك ان ذات المقدار
من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي
صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار
ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى فاعرفها
ولا تستبعد ان لا تتخصص في بعض الاشياء قبولها
لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان
صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال
الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات

وبعضها بالتفسير ان كان ...

الشركة

الاولى

الهيولى

الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود
في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة
فتندمج او تتحلل بعض الاجزاء وتنفصل والصغير لا يصير
عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد
جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى
غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها
فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع
بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا
بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها
المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد
ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك
بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في
النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي
الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب
تكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون
محققا عندك انه لا امتداد بعد ملاء او خلاء ان جاز
وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي الابعاد
وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ
لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات
كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها
مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها

بحث تناهي الابعاد

اعنى المقدار عن الهيولى وهى من علم ما بعد الطبيعة و
لبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب
ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة
قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى برهان صورته هكذا كل جسم متناه
وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عنها وهذه الحجة عوّل
عليها افلاطن فى ان الابعاد لا يفارق المادة فان الشيخ
حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفا انه
ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه والثانى بط لان وجود بعد غير متناه
مح واذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل
مقدر ليس لذاته لانفعال عرض له من خارج لا النفس طبيعته
ولا تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا مح ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تناهى
الابعاد مبتنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد
الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان تخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى
مثلث يمتدان الى النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد ابعاد
تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول
ذراعا والثانى زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا
على الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان تكون
الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بعينها المشتمل

على تلك الزيادات غير متناه فى الطول الا ترى انا
اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا
عليه نصف الاخر ثم نصف النصف الباقى وهلم
جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض احتمال
كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن الزيادات
التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المتنصف
فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لا يلزم من
كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناهية
اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل
ولما كان المثال موجودا فى الزائد اختار الشيخ المثال الذى لا
تنافى حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين
الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على تفاوت
يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد فى واحد فكل بعد اخذ يوجد
جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن
فنقول انما قيد الخلا فى اول الفصل بقوله ان جاز
وجوده لان الخلا عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه
بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان
متناهيا قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان
غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما
يتزايد هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز

ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان
يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت تفرض بغير نهاية
اشارة الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليها قد توجد في واحد اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها فقوله
واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هنا بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد
من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها
بعد وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية
زيادات متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات
امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة
مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون
هناك بعد مشتمل على جميع ذلك قضية معللة بقوله
ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام
ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية
وعلى الوجه الذي شرح الشارح لا يكون للام التعليل
في قوله ولان معلل وكذا لفظة ان وجه قال
والبرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد

يشتمل

ترکیب

يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يخ اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب
انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر
فاذن صدق على كل واحد زيادة انها حاصلة في بعد
ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في بعد صدق
على المجموع انه حاصل في بعد فاذن وجب ان يوجد
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان
القول بلا نهاية الابعاد مؤدي الى اقسام كلها باطلة
قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة
وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطاعن
ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها
بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا
في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد حاصلا وكل
مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح
لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلقة بالمقدمة
الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق
تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي قررناه فليس
كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان

مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وحصوله
ايضا فى بعد قال ثم لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة فصل اثباتها بابطال
نقيضها وهو قوله فلا يكون امكان وقوع الابعاد الى
حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذى
يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم
يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك
بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة فى بعد آخر وح فلا يوجد
بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينها
محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى
القوة يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتملا الا على عدد محصور
متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة
فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يتجاوزه قوله
فى العظم اى اذا كان لا امكان للابعاد التى تفرض بينهما نهاية
وجب ان ينتهى البعد لا يوجد اعظم منه قوله فينقطع لا
محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده اى اذا انتهى الى بعد
لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت
الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك ح اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد
اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على
اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على
اكثر منها وهو ح نقوله وهو ذلك المحدود اى ما يمكن هو

ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال وظهر من جملة
ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات المتناهية
لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين فى الشيخ
لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم فبين ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك
الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهذا محال ومعناه ظ قال فان قيل الحجة مبنية
على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد
الا فوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى
على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يتادى
الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين
يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك
لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه
لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى
فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك
بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات
بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون
آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر
ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضنا انه غير مشتمل

عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور متوكل لهذه
الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد
غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق
خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل
الشارح فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات
الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او
لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت
هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق
تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه
فح قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد
بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط
بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات
الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة
فى بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان ذلك
البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى
ان ذلك البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه
بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه
وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول
بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض
من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد
لم يشتمل عليه بعد آخر جملة لازما هنا لعدم حصول

جميع الزيادات فى بعد ههنا لعدم حصول كل زيادة
فى بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف
تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة
حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره
فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا الموضع وانما اقتفينا
كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد
يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان
فيها بالحركة هو المبنى على فرض كرة تخرج من مركزها قطر
مواز لخط غير متناه بحسب ان يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة
فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها قبل كل نقطة
فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو
المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون
الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة التى يتناهى فيه
قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء
مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى يتناهيا
فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما
فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وبما مشهوران ه
اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى
فيلزمه الشكل اعنى فى الوجود ويريد بيان امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط
التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل
وان قيل فى تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا
حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات

القطر ويستحيل ان ...
لوجود نقطة ليسامت
جسمية

والحد فى هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه ان يكون
ذا شكل الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل
وفائدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل
من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون
ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود لا ينفك
عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر
فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التى يكتنف الحامل
قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم
الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة
منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان
الحال اذا كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضا
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون
علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل وباقى الاقسام مذكور
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة والوجه
ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هى منفردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل
يكون بمداخلة المادة ولواحقها فى ذلك اللزوم والاول
اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وهما القسمان اللذان
قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام

نفسه او يلحقه ويلزمه وانفرد بنفسه

لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد
الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله**
ولو لزمه منفردا بنفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير
الامتدادات وهيآت التناهى والشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو
ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا
عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل
وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد
بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا فى نفس المقادير
وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل و
الوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية
لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم
فيما يتبع المقادير وهو هيآت التناهى والتشكلات وانما
قال هيآت التناهى ولم يقل التناهى لان المتناهى لا
اختلاف فيه والفرق بين هيآت التناهى والتشكل هو
الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهى
امر يعرض للشئ المتناهى والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك
العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من
الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون حكم
القليل والكثير منه واحدا اى لو فرض اقل قليل من الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا
يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض
بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بان وضعهما

عن نفسه

بالفرض يستلزم رفعهما الا ان يكون فرضهما ممكنا من
حيث الفرض و يلزم المح من جهة تشابه احوالهما بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على
التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود
المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد
وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه
بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد
الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية
كالبسائط والتركيب وقبوله الانقسام والالتيام و
الكلية والجزوية منفعلا من الغير والغير فاعل فيه على
ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه
وحرم التلفظ به فقط لا لفظ فيه وفسر قول الشيخ بان
اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء الكل
في عوارضها على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن
في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات
العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه
بما لا يحصل الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن
ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا لم اوردناه فلا
فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل
مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في
نفسه من غير هيولى للفصل والوصل وكان له في نفسه
قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا ايضا هو القسم الثاني

القول

من التكثير وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه و
منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من
اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل
لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من
لوازم المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا
يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية
عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان
ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق
المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرض
منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح
ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي
كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد
يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض
لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل
والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله
وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها و
اعلم انه لزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة
الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه

متداد

العائدة الى القابل فقط قوله فبقى انه يشارك من
الحامل اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون
هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده فللهيولى
اذن تاثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه
كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت
منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى
الهيولى لا فى مهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى
وذلك هو المطلوب قوله واشارة الى ولعلك تقول وهذا انما
يلزمك فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك
ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك بمقتضى
طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك
يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة
فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون
بسبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو
نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة
واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة
واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا
ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك
لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى
ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو للجزء والكل
واحد فاذ جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم
اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد
المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل

المتقدم وكان الجزء المفروض متقدرا بما يلزم كليته وبنبه
بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده
بل فى جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها
كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود
جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاشياء
المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان
الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول
لك بعد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم
المحال المذكور فى احدهما دون الاخرى وتقريره بحالة
ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية
وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها
كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض
جزءا له بعد مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء
كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد
المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا
عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا
تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه
قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعته وجبت
لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن لها ذلك عن نفسها او
جرميتها فلما وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون
لما يفرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل حصل

للفلك عن طبيعة قوة او وجبت لهيولاه اولا تلك
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين
الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن
صورتها الجسمية ويسمى تلك القوة الصورة النوعية
للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شئ فى غيره من حيث
هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد
ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل الذاتى وطبيعة
القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى من الشئ
الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى
الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب باعتبار ذلك
السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولى
ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد
حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض
جزء للكل بعد حصول صورة الكل اى لما وجبت الصورة
النوعية لهيولى الامتداد المعين والشكل المعين وجب
ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا
بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا بتكرر لفظة الكل فى
احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه للجزء صورة الكل
بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر
لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود
الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك فى قوله فلما
وجب يعنى الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل

فى بعضها م

مرفوعة

لا يكون

قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير
ما هذه موصولة بمعنى الذى قوله فهذا له عن عارض
ومانع وسبب مقارن ما تقبل تلك الصورة ويحملها
ويتجزأ بها اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى
الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو
كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية
معها الطارية لا انفصال عليها قوله واما المقدار لو
انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدار
وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما تختلف فيه
حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا
لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلح
موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء
بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة فلا يقتضى
الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة
قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا
ففى بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض
لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهى اصح
وفى بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة

المعكوس ولسببه

قابل ويقدر لم نصر كلا وغيرا كل بحسب الفرض المذكور
في الفصل المتقدم الا من نفسها لا علة ولا قابل هناك
والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق
الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها
شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان و
قوة ما يعني المادة التي تحتاج الامتداد الجسماني اليها
لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع
الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين و
قيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق ان خالف هذه الجزئية الكل واعترض الشارح
الفاضل بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الجزء والكل ان اتحدتا كانت
الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما
اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
في الكلية والجزئية ويحتاج ان احتاجت الى مادة تسلسلت
المواد فالصورة ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج
الى مادة فان قيل يتقدم الصورة في الوجود والحلول على
جزءها سبب لكونها اولى بان يكون كلا قلنا فليكن تقدمها
في الوجود وحده سببا في المنفرد عن المادة والجواب ان
المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتخلف
غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي
يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة و

الجسمي

وكلاهما

متاخرة

ومتاخرة بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك احتاجت
الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها
تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه
ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة
يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة
الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذي وضع والقسمان
باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكره فيما تلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها
كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء
بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية
هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي
التي تفيد تخصص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد قوله ولو
كان له في حد ذاته وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي
لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ
اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او
لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته
عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حامل الحجم هذا خلف
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع كمنتهى اشارة
وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق
فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل

ذاتي

ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده
منقطع منتهى اشارته وذلك لان الاشارة امتداد ينتدئ
من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه عالا ينقسم
فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء
المنقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع مقطعا فكل
مقطع اشارات هو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير
منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا
لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه
مقطع منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا
او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اى ذلك المقطع
لا يخ اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو
اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين وكان
الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى
التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد
الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق الا
اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها
لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها بط فيكون
ذات وضع بانفرادها بط وبطلان كونها احد هذه الاشياء
يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل
فهى غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة فى غيرها
والا لكانت جزء لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهى ليست
بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووهم

الفصل

لم يخبح

هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالفعل لما مر ثم فرضنا

الفصل بالتنبيه لانه هذا الى قسمه تنبيه فلو فرضنا درن
هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فما
ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة
فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان
المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا ان
الصورة لحقتها وصارت ح ذات وضع بالض لامتناع
وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل
الهيولى فى موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا
يخ اما ان تحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون
بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محالان بديهة
العقل والثالث ايضا لان ذلك الموضع اما ان لا
يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم تكن اولى
لكانت متساوية النسب الى جميع المواضع كان حصولها
فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كانت اولى بها فالاولوية
اما كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك ومنها ان قسمان وهما ايضا محالان مع ان الكلام واحد
منهما نظرا فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما
وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام
المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك
لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى
صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها
وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن

فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان
امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان
الامتناع فان هذا لا يمكن هيهنا لان الهيولى قبل الصورة
فلا يمكن انها كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت
فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك
وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا فى موضع آخر ثم
اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو
ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء
من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورة الهوائية
توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها
وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسد
صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة المائية بمادتها
هناك تحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع
خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولية كانت
حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة و
الاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله واما ليس يمكن فيما
نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور
قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية وهناك
وضع جزئى التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرنا من تخصيص

وضع

وضع جزئى بسبب شرط لحوق الصورة وهناك
وضع جزئى لحوقا تخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون
موضعه الطبيعى متخصصا بسبب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر
ماء وهو هواء وانما لم يمكن هذا لانا جعلناها مجردة
هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين
نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بتبيان تساوى
نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى
لحقتها فهى اذا يكون متساوية النسبة اليها بحسب
ذاتها وبحسب الصورة ويستحيل حصولها فى
بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزوية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض
وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية
التى تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضى
تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز
مخصوص دون غيره وذلك لان للجزء الطبيعى اجزاء
كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون
غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى
نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الذى كان الوضع

السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة
اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم
صار ماء فيقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية
فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى
هو اقرب اجزاء الموضع المائى الى الموضع الاول فتخصص
ذلك الموضع الجزوى به بسبب الوضع السابق وهو معنى
قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوى اى بسبب
لحوق الصورة حال وجود وضع جزوى هناك فههنا
سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد
الموضع المائى والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن
هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما
بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول
الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل
بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم
ان فائدة ايراد النظرين سد باب ايراد المعارضة بهما
وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة
لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد
المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول
صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لا محالة الحصول
فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى
تخصص الهيولى المجردة به ثم انه اجيب بان المخصص وهو

الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان
الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء
مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة
فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى
المجردة باحد الاحياز الممكنة فاجاب بان الوضع السابق
ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا
اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى يجب
اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه
بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهى وان
كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها يحصل
فى احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة
باخرى معدة للهيولى فى قبول اللاحقة والهيولى الخالية
عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
الاشكال بما سر ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر واما
تشككه بتجويز اتصاف الهيولى فى حال تجردها باوصاف
متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة
بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة
بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة
وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن
الصورة الجسمية وفى نسخة الجماسنة وفى نسخة الحرسنة ذكر
الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى

ع

عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون
مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل
الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة
اما ان يحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين
ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر
على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمط ولم يصرح
بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المذكورين
واقول ويحتمل ان يكون التوجه في ذكر الحدس ان امتناع
اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير
مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام
هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية قوله ثم
والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر يريد اثبات الصور
النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم
ان سبب الحلول لجانب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن
ولما كان الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا
دائما بل ربما يقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا
لفظة قد التي تفيد مع الفصل المضارع جزوية الحكم ليعلم
ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير
واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور
واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة

توجب امتناع قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول تلك
بعضها وكل غير مقتضى الجسمية اي كيف تخلو الهيولى منها
مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام
الرطبة من العنصريات وثانيها الامتناع عن قبول ذلك
وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة
لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا
الهيولى لانها القابل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في
علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير
الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة
لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام
ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل
وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع
ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور
قوله وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او
وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة
المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع
ان يكون في جميع الامكنة وعلى جميع الاوضاع فاذن
جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين

طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فإذن لا يخلو كل جسم
عما يقتضي اقتضاء مكان خاص أو وضع معين وذلك
الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وإنما لم تقتصر
على المكان وجعل الوضع قسيما لدليل لا يصير الحكم جزئيا
فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو
عن وضع معين واعلم أن الصور تختلف باختلاف
آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك
وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق
الأمكنة مناسبة للأين وهكذا في سائر الأعراض ويحقق
كونها مغايرة لتلك الأعراض أن كون الجسم بحيث يستحق
أينا هو غير حصوله في ذلك الأين ومما يوضح ذلك بقاؤها
في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فإن السبب المقتضي
لسهولة تشكل الماء وبرده إلى حركته الطبيعي ووضعه
الطبيعي باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه
والفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة منها أن استناد
اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور
أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن استند اختلاف
الصور في العنصريات إلى اختلاف استعدادات في موادها
بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات إلى اختلاف قوابلها
في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض
إليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان
مغايرة الأعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا
عن تلك المبادي وسائر الأحوال المذكورة فإن سميت

تلك

أنواعا

تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات ثم لا مضايقة
في التسمية الثانية أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصل الأجسام أعراضا
وصدور الأعراض المذكورة ولم نسب إلى الاستعدادات
ولا المواد كذلك ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه
الصور فإن أعراضه لا تزول وذلك لأن هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة أيضا لا محالة ويكون لزومها إما لماهيته
أو لما يكون حالا فيها أو لما يكون محلا لها أو لما لا يكون حالا
ولا محلا وأبطل الأقسام إلا كونه لما يكون محلا ثم قال
فليكن المحل سببا للأعراض اللازمة من غير توسط الصور
وأيضا جميع العناصر لا يحتاج إليها لجواز أن يكون بعض
تلك الصور أعداما للبعض لصعوبة القبول المقتضية سهولته
وبالعكس فإن من الجائز أن يكون صعوبة القبول عدما لسهولته
أو بالعكس ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدميا والجواب أن استلزام
الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها
مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور الجسمانية لا غير فإذن القول بلزوم
هذه الصور الجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال
الجسمية لازمة لصورة الفلك لا غير وأما إسنادها إلى
المحل على ما ذكر فغير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست
بعدمية أما الأينية فظاهرة وأما الباقية فعلى ما تبين
في مواضعها والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام
ومنها المعارضة أولا بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية
فالجسمية إن كانت معلولة لها لزم الدور وإلا لم تكن الصور

كالمقتضية

مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان العقول تكون
تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من
باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر
الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة للبعض فناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها
ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقوم بها من غير دور على ما
سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد
بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التاثير
في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحيز
الاين يشترط الكون في كل منها والعود اليه يشترط خروجها
عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على
قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي ارتكبه هذا الفاضل

اشارة واعلم انه ليس يكفي وجود الحامل حتى تعين
صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما
يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد
بها ما يجب من القدر والشكل وقد اشار الشيخ فيما تقدم
الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى
الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل
ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل
انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى
لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت
الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح

ان

ان هذا الكلام يصلح جوابا لسؤال يذكر على دليلين مما تقدم
اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن
الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة
او للفاعل او للازم او للحامل وكان لقائل ان يقول
العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار و
الشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية
باختلاف الكيفيات لكان لقائل ان يقول لو كان
الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص
بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب
عنهما واحدا اخره الى هاهنا والجواب هو ان اسباب الاختلاف
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور
اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين
صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة
تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء
فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام وقوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اي اجزاء
العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى
مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل المهية و
الحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن
العناصر الكلية وقوله واحوال متفقة من خارج كان
ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج وكان ينبغي
ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب

المقدار او للحامل

فات

لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه
اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجوده غير
دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تماثل تحتاج
الى علل يتبدل وجودها لتصير بانضيافها الى ساير العلل الا
متماثل ويرتبل المعينات ولها الاحوال المتفقة من خارج العلل
الفاعلية وهي السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع
ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة
قابلية قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل
الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه
على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية ولا نهاية لتكون تلك
الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا
السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار
التنبيه لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث
عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة
على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه لما علم ان الهيولى مفتقرة
في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى او يكون الصورة آلة
او واسطة لمتمم آخر يتمم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة المتمم
باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن
الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وليس لاحدهما اولى

بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما
آخر خارجا عنهما يتمم كل واحد منهما مع الآخر وبهما
يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك
الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة
اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون
للهيولى اما علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة
جزء العلة الهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا
العلة الموجبة واما بينها وبين معلولها او بين معلولين
لها كيف اتفق حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد
منهما بالآخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما
علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض
وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك
ويظنون ان التلازم بين الشيئين ليس احدهما علة للآخر ربما
يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون
في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك
اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون

احدهما علة للآخر والثانى ان لا يكون لذلك والاول كان
محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن
العلة القابلة لما لم يكن علة موجبة فهى لا يكون مقتضية
للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا
استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها و
بين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ
لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم
من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام
الثلثة التى ذكرها الفاضل وبقى القسم الثانى وهو ان لا
يكون احد المتلازمين علة للآخر على ان ما ظنه الجمهور
فى هذا القسم بط وتنبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان
لا يكون التلازم لا ارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين
ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه
الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك
الثالث يقيم كل واحد منها اما مع الآخر او بالآخر فهذه
هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان يقوم ليعرف
انها مفتقرة فى وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه
قال يقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى
لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف
انها علة من حيث ما لا تباين ذاتها ذات المعلول الا

كالباري تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله مقارنة الصورة
شك لفظى وهو ان المقارنة حال اضافية تعرض للشئ بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن
المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
الهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة
الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى
مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون
الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته
توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى
قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز
ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة
المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا
يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال ومنع
القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى حجة لان الذى تقرر هو ان الصورة لا يخلو عن
الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى
بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير فى الآخر بل يكونا متضايفين ثم ان كان ولا بد من
الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة
قال وسياتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين

فستبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر
كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار
من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم
اذ القايل لا يستغني الايجاب في علية قال والفرق بين الآلة
والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون
موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط
قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا
هي ما يؤثر الفاعل في منفعلة القريب منه بتوسطه والواسطة
هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد
الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة
قال وقوله او تكون الهيولى تتجرد عن الصورة ولا
الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين
الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد
ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس
احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما
اولى ان يكون متقدما به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق
ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء واقول لو كان
مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا
على تقدير الاستغناء عن الجانبين لا يبقى للتلازم معنى
بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون الهيولى تتجرد
عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما ظنه
الجمهور وقوله بل يكون سببا ما آخر تنبيه على ما هو الحق في
ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا اشكال

بهامر

اولاستغنا من الجانبين على السواء

او بالآخر ٣

لغظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس اولى
من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد
منهما مع الآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع
الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله
الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان
واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن
الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة
وبهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك
القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد
القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسياتي
بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء
عن الجانبين ينافي تلازمهما اشارة اما الصور التي تفارق
الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات ومتوسطات مطلقة
بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين
صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال
عليها الذي اذا طرء زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون
والفساد عليها على ما سياتي واما الصور الفلكية فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما
النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل

ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الآلات
متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول
عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن
الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود
ولما كان القسمان الاول من الاوجه المذكورة في الفصل
المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين من الاوجه المذكورة في الفصل
المتقدم قوله وههنا سر آخر السر هو دلالة هذا البرهان
على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر
دائم الوجود مفارق تفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده
بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
من صورة ما لا من حيث هي صورة مخصوصة معينة اي من
حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم يكن الصور من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد
فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة
واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة
واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة
ما اليه فيجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة
الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة لتشخصها سقفا بدعامات متعاقبة

واحدة واقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا
المبدأ سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان يعلم في الجملة
ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام
الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها
من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية
ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا يكون عللا مطلقة ولا
وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر
عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء
كان التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ايضا ان
يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة التاسعة من النمط الثاني في هذا الكتاب في بيان ان
محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي ما
مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم
على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا
الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي
هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم
هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان
ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على

المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور
او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود
وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي تتحرك فيها ذلك الجسم اليها
في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء
امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين اللذين
كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين
او اعتبارين فيها اي لا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك
كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في
الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية
ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي و
التشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان
الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن
الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون
متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل
الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل هيئة لاحاطة
الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن
الجسمية التي هي جزؤه فالتشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب
فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في
البيان الاول هو في قولنا لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن
غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما
عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق و علية
لا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن

متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على
خواص تلك الهيئة واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن
شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما
عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل
عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية
لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انما لا تنفك عنهما من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها
اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر ماهية
كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي و
التشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي
متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها فهذا القدر يكفينا
في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع
المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل فهما اما
متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة
اما على المتقدم على الصورة او على الموجود مع الصورة وعلى
التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة و
لو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا خلف ولقائل
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فهي على
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة
علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة ايضا قوله

التشخص

ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها
صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة
للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة
من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة
قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة
على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح وارجع الى
تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوامها لكانت بوجودها على الهيولى
اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي
علل الماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود
سابقة ايضا الهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو كانت
علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التي هي علل المهية الصورة والاشياء التي هي
علل الوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا
على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون
بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض
النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود
الهيولى ومعناه على الروايتين ظ وعلى الرواية الثانية
ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها

سابقة م

اولى م

جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى
فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف
فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها
فان كل امر يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر
الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذات العلة وان كان ايضا ليس من
احوال المعلولة لهية فان اللوازم المعلولة قسمان
كل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح
اعلم انه يجب علينا ان يفسر هذا الموضع اولا ثم نبين
احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه
قد ستوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله
الى ما بعده يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره
في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المعلول قد يكون
مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون
ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان
يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها
فانه لا يستبعد ان يكون الشيء علة ويكون حقيقة تلك
العلة يقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة
علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك قوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة
لمهية فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى
وان لم يكن من الاحوال المعلولة لمهية الصورة الا انه لا
يجب ان يكون مباينة عن الذات الصورة لان المعلولة

اللهم الا ان يقال ان الهيولى [illegible] ... ان الصورة المعلولة من [illegible] غير العلة [illegible]

لوجود شي م

لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات
لمهيّة العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسبّلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب
الى ان الهيولى معلول لوجود الصورة الذى يزول مع بقاء
الهيولى وليس ما يُفهم من قوله فان اللوازم المعلولة قسمان
ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للمهية وقد يكون — مراده انتفاء
معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا
هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل
موجود وذلك لانه قال فى الشفا فى الفصل الرابع من ثانية
الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان
يكون بعض اسباب وجود الشى انما يكون عنه وجود شى يكون
مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشى انما يكون عنه
وجود شى مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز
هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره
فى الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة
قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل قسم منهما حاصل
فى الوجود ان البحث يقتضى وجود القسمين جميعا فى الخارج
قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل فى اثناء
هذه الحجة فالذى عندى ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكرها ههنا
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام
الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن
كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى

وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة
فى الهيولى والحال يحتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى
الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة
الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة
علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها فى الهيولى لا لان
الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد
وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى صيرورتها
حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها فى الهيولى و يكون
اقتضاؤها الثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى — اقتضائها لم
فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود
الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما
اورده فى هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة
لوجود الهيولى لكانت لها اشياء التى هى علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الهيولى — الصورة وجودها
استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة
فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة
للصورة بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج
الى الشى لا يكون علة لذلك الشى فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد
ذلك الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ما عندى فى هذا
الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى
هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان

وذلك

الصورة لو قلنا انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون
الصورة بنفسها مع جميع عللها ماهيتها ووجودها و
تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى تكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود
الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة
بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة
ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع
فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير
مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود
العلة المتخصصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه
لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن
وجودها فكيف تسبق على ما يقارن بوجودها واشار
الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة لذات العلة
فكانه لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع
ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو
المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة
على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول
المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه
لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في
الوجود بلى قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود
كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى

مع ذاته

ليست

علم ان المعلول المقارن يجب
ان يكون معلولا لنف...

ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله
وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته
في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية
جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون
معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال
المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن
فلا يمكن ان يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما
وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن
شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب
اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات
اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا
بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان وظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به
لانه يؤكدها وبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله
ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي
لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما
قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله
وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال ومعناه ما مر
في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسبابها
ما بها او معه تتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجود
للهيولى وهذا تح فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة

الهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف و
قد بينه بقوله ما به يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل
كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين
عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والبناء في ظاهر
وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها
في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا
اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه
ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل قال
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو
انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي و
التشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما
احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون
وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة
بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول ان الصورة محتاجة
الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج
الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة
فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان
الصورة من حيث هي الصورة تكون متقدمة على الهيولى

وشريكة

ج

وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج
تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هي السبب
القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا
لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود
اي لم نقل انها هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الغائية له
لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة
محتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لتكون
الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك
الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها
به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا
الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى
الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلنا. اشارة انت تعلم
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت الهيولى فان لم يعقب
بدل لم تبق المادة موجودة فتعقب البدل متمم للمادة
لا محالة بالبدل وليس بواجب ان يتقوم تتميم البدل ايضا بالهيولى
على ان يكون الهيولى قائما لان الذي يقوم فيتمم متقدم
بتقوامه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تديم
الاقامة زيادة بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على
الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى
على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون
الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل

القسم الثانی من الاقسام الاربعة التی صدرنا الکتاب
بها وهو ان یقال الصورة محتاجة الی الهیولی و هذا
الفصل یشتمل علی بیان ان الصورة التی یمکن زوالها
عن المادة لیست بمتاخرة فی الوجود عن الهیولی تقریره
ان الصورة الجوهریة اذا زالت عن المادة فان لم یحصل
عقیبها فی المادة صورة اخری یکون بدلا عنها لم تبق
المادة موجودة لما مر من ان الهیولی لا تخلو عن الصورة
واذا کان کذلک فالشیء الذی عقیب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقیم للمادة ای حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلک البدل ثم انه لا یلزم من صدق قولنا ان
ذلک المعقب یحفظ وجود المادة بذلک البدل صدق ان
یقول وانه یحفظ ذلک البدل بتلک الهیولی لان الشیء ما لم
یوجد لم یکن حافظا لوجود غیره فلو کانت الهیولی مقیمة
للصورة وکانت یقوم او لا ثم یصیر بعد ذلک مقیمة للصورة
وقال کلیهما ان الصورة مقیمة للهیولی فیلزم ان یکون وجود
کل واحد منهما سابقا علی وجود الاخر وهو معنی قوله فی الجملة
لا یمکنک ان تدیر الاقامة قال ولقائل ان یقول هذا الفصل
کالمناقض لما مضی لان فیه بیان ان الصورة مستقلة علی
الهیولی ولما کانت کذلک استحال تقدم الهیولی علی الصورة
وقد کانت الحجة المذکورة علی امتناع کون الصورة علة
للهیولی مبنیة علی ان الهیولی تقدما بوجه ما علی الصورة و
شک اخر وهو ان قوله معقب البدل مقیم للمادة لا محالة
بالبدل لیس بجید علی الاطلاق فان الجسم لا ینفک عن این ما

وشکل

وشکل ومقدار ما واذا کان کذلک فمتی زال این معین او
شکل معین او مقدار معین فلا بد من ان یحصل این آخر و
شکل آخر ومقدار آخر لیکون بدلا لما مضی ثم لا یلزم ان
یکون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة بتلک البدلیة
لو صح ذلک لکان انما یصح فی بعض الاشیاء وبالبرهان وقول
المابین فی هذا الفصل کیفیة تقدم الصورة علی الهیولی اشارات
الی ان المسئلة لا تنعکس لاستحالة الدور ولان الهیولی لو کانت
مقیمة للصورة کانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما
بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعینه هو الذی
اورده فی بیان استحالة ان یکون الصورة علة مطلقة للهیولی
واشار الیه بقوله علی انها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته
ذات العلة کما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلک استحالة
کون کل واحدة منهما علة للاخری مطلقة لاستحالة قیام
کل واحد منهما من غیر الاخری ثم انه جعل الصورة من
حیث هی صورة سابقة علی الهیولی وشریکة لعلتها الفاعلیة
ولم یجعل الهیولی من حیث هی هیولی سابقة علی الصورة لان
الهیولی من حیث هی هیولی قابلة بخلاف الصورة فلا یمکن
ان تصیر فاعلا او معطیا للوجود واما الشک الذی اورده
الشارح فمنحل بما ذکرنا مرارا من کیفیة تقدم احدهما علی
الاخری واما الشک الثانی فلیس بوارد لان امتناع انفکاک
الجسم عن این ما انما یقتضی احتیاج الجسم لا فی کونه جسما بل
فی وجوده وتشخصه الی الاین من حیث هو این ما لا من حیث
هو این معین والاین من حیث هو این ما محتاج الی الجسم من

فعلمنا ان معقب البدل لا یجب ان یکون مقیما ح

محضرة

لح

حيث هو جسم ما و من حيث هو ان معين يحتاج الى جسم معين و
اما قوله ثم لا يلزم ان يكون سدملا اعراض صورا فقد يدل
على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط
وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس
كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر مقيم جوهرا
هو محله وهادتر وهذه الاعراض اقامت اعراضا لانها اقامت
اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة
لجسميتها ولذلك يميت لتشخصات الجسم فاذن النقض بها
ليس بمتوجه واما قوله نعلم انه متعقب لا يجب ان يكون مقيما البدل
للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره
لم يقتض الا كون معقب الا يون مقيما للجسم المتشخص بالاين
وذلك لا انافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون
شان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد
منهما مستقلا بالوجود على الاخر و على نفسه يريد بيان
امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة وهو
ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل واحدة من الهيولى و الصورة
اما بالاخر او مع الاخر وانه يناسب الدور المذكور في الفصل في الكون
السابق و بنحو انما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه
اوضح فسادا و لان الثاني يرجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظ
وهذا القسم هو الذي جعل الفاضل الشارح ثالث الاقسام
الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شان
كل واحد منهما مقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات
احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن

مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات
كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد
بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الا اقامته فيه مع الاخر
وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة
التي اوردها هو وهو كون كل واحد منها غير محتاج الى
الاخر و بيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين
اللذين يوجد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من
حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا
فان لم يتعلق جاز كل واحد وجود كل واحد منهما منفردا
عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير اما في
ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان
بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم
التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل
ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما
الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان
المطلوب ههنا بيان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا
عن الاخر يجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر
وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى و في ابطاله
هذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج
الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان المتضايفات
لا توجد الا معا انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى
لان احد المضافين لو احتاج الى الاخرى لتاخرت

عنها ولا يكونان معا ويلزم من احتياج الاخرى اليها
الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات
مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا
عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون
البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه
غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لترتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما
غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما
دائرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما
صفة بسبب الاخرى تلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في
وصفه تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا
ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف
المشهور حدثت جملتان كل واحد منهما محتاجة لا في كلها
بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في
الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج
لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر
من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من
جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب
تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال
من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور
ومخالفة من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى

واما

وانما لم يكن تعلقهما تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا
يمكن ان تعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل
الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف
يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور
قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى
والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء وقد
تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد
المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما
بالاخر وانا بابطال القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه
الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة وواسطة او
شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو
كونها شريكة للعلة قوله وللصورة في الفاعلية الكائنة
فيجب ان يطلب كيف هو انما خص الفاعلية الكائنة بالذكر
لان تصور التقدم فيها مع كونها متقدمة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في
الفصل الثاني لهذا النمط وهي انها تشارك شيئا اخر
في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث
هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود
كالهيولى **اشارة** انما يكون ذلك على احد الاقسام الباقي و
هو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معنى يتعقب
الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام
المحتملة الا الواحد وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق
فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب

تقدم ماهو

يمكن ان

طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشىء الذى يشارك الصورة
فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا
لان المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا
لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها مقتضى
لاخراج ذلك الوجود المستفاد منه وهو كما ذكرنا امر موجود
ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من
الجسمانيات ولا يعاد بعض الحالات المذكورة وقد يسمى عقلا
وسيجى ذكره واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى
يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور
المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب
الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى
يفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة
المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور
لان حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشىء فان العلة
المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك
الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا فى كلام وجه
الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه
والى احوال اتفاقية من خارج طبيعته او قهرية تتجدد بها ما
يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود المتجددة
هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور ينبغى ان يحمل
عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا فى
المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة

بالقوة فان الصورة لا تقيد

الى العقل

الصورة

من حيث هو صورة ويكون تقدير الكلام سكت عن سبب
اصل وعن معين تحصل بوجوده عن السبب الاصل
بتعقيب الصور فيكون نبا على التعقيب نحو السبب الاصل
ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط
والثانى بتوسط المعين الذى هو الصورة فهو اصل فى العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود
الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث
الصورة لان العلة القريبة التامة هى مجموعهما وهو مستمر الوجود
على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل فى
اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة
جوهرا غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال قوله
وتتشخص بها الصورة وتتشخص هى ايضا بالصورة على وجه
يحتاج بيانه كلام غير هذا المجال قال الفاضل الشارح لما
بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير
الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شكا وذلك
انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان
كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد
منهما اعنى الهيولى والصورة يتشخص بالآخر وهذا يقتضى
الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر و
لقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف
على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على
تشخص ذات كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس

النوعية

والانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر

بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك
بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة ذلك كل واحد منها موجودا فكذا
ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول
فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة
بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول
لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه
الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من
حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون
هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة
بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي
مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بلى قد قيل ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة
اي تتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها
كثيرا لا من حيث فاعلة لذلك بل الفاعل من الاعراض
المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث
هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه
المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الشارح الفاضل

الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ
المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن
ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود
في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود
في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح
لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية
من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما
كالآخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا
اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا
رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح هو الذي يرفع
حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعهما
لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين
معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في علتهما ووجودهما ٥ لما بينا ان التلازم
بين الصورة والهيولى هو سبب احتياج الهيولى الى
الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو
انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر
اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على
احد القسمين التلازم الذي يكون بين العلة التامة و
معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة

واما المعلول فليس اذا
دفع العلة فليس ... حركة

الزمان لا من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من
رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان
فى جانب الوجود ايجاب العلة ما يوجدهما معا اقدم
من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
تذنيب يجب ان تلطف من نفسك وتعلم ان الحال
فيما لا يفارقه صورته فى تقدم الصورة هذه الحال الجسم
الذى لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان
ان حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل
واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى وهناك ايضا
اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور
او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا
يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهى اما ان يكون علة
للهيولى او واسطة والة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فاذن هى شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما
علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين
الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا بشىء واحد
وهو انا بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج
اليه بان قلنا ان هذه الصورة اذا زول وجب ان
يعقبها بدل ويعقب البدل يستقيم لمادتها بالبدل و
هذا لا يتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا
يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ
لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على

البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا فى معرفة ان الحال
فيهما واحد اقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشىء
آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت
تنبيه الجسم ينتهى بسيطه والبسيطة ينتهى بخطه وهو قطعه
والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه الكميات المتصلة القارة
ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط
ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو
النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط
هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو
وضع هو طول بلا عرض والنقطة ذات وضع لا جزء لها
والصورة الجسمية لذاتها مستلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما
اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى مستلزم البسيط
والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهى
فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث المتعلقة
بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل
بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله
الجسم ينتهى ببسيطه هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط
والجسم الطبيعى انما يصير معروضه بتوسط التعليمى وقد افاد
بقوله الجسم ينتهى ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية
لزومه ثانيا وذلك لان انتهاء الشىء انما يكون عند انقطاع

من مبدعيهما والعوض
غير لازم لهما مستند
و
دهو ظ

امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات
ثلثة وانتهاء الواحد في جهة من حيث هو واحد يقتضي
بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان
يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول
في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد
عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع
لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك و
الشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها
قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم البسيط
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول
بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى
الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور
اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المنفصل ذي البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا
العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما
يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول
كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه
للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم
يلزمه لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي
بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر

السطح

داخل

داخل في تصوره جسما ولهذا قد يمكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه الى ان بين لهم امتناع ما يتصورونه
قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي
ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم
عن تصورهما حين يتصور الجسم غير متناه والشيء لا يتصور
الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم
ونحتاج في معرفة تالفه عن الهيولى والصورة الى الحجة
ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتها ناقصا
مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتها تاما مكتسبا بحدود مشتملة
عليها او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه و
كيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس
والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم
يتصور اجزائه العقلية وتطلب بالحجة اجزائه الوجودية
وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان
الابعاد الماخوذة في هذا الجسم تدل على صورته والقبول
الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل
كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين
الشيخ انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح
يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون
كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي
جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ليسا
كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء

كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته
كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم
لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول فلما
مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر
بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون
عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا
بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر
عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة
عن السطح سبب لثبوت السطح للجسم كالاوسط في البرهان
اللمي اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول
واما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية
من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من
المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية
تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف
ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض
ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا
بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في
كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو
ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك
الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها هذه الاضافة باعتبار يزيل
هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة من

يمكن ان يكون

مشهورية وتارة منفردة
وجعلها بذلك الاعتبار

غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور
والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط
المحيط بالدائرة قد يوجد ولا نقطة ثم بيان لزوم
الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما
لا تعرضان لها مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا
الفاظا تستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم
يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط
الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك
بين السطحين هو محيط الدائرة على سطح الكرة واذا فرض
الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها
نقطتان لا تتحركان سما قطباها وقطر بينهما سمي المحور والمنطقة
هي اعظم الدوائر على سطح الكرة ~~ولكن فرض الكرة متحركة~~ التي
يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين
وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز
فعندما يتقاطع اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقيل ذلك
فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في التثليث وسائر
ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء
المتقادرة الابعاد ووقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او
تجزية واذا عممت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة نعنا
يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم المنقسم في جميع

ان

السطح متساوية والدا[illegible]
مستو محيط بخط دائرة
داخله نقطة تكون جميع
الخطوط منها الى ذا[illegible]

الاقطار ومعناه ستاتى انه يفرض فيها نقطة كما تقولون
الجسم هو المنقسم قسمته فيها رهيلا ان الدائرة لا يصير مركزها
موجودا فيها الا بواحد من ثلثة اشياء احدها التقاطع و
الثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما
يكون على نقطة هى المركز وحركة الدائرة انما تقتضى سكون
نقطة فاصلة بين الحركات فى الجهات المختلفة هى المركز
واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود
مركز فى وسط الدائرة كوجود نقطة فى ثلثيها اى كما
ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض
على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير
انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب
الاعراض او الفرض كما ذكر مرارا قال الفاضل الشارح
لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير
ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب
امتياز ذلك الموضع من سائر المواضع فاذن مركز
الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول فى سائر
النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهية موجودة بالفعل
او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام
واذن الحركة ايضا توجب الانقسام والجواب انه هنا
كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه

بل

بل يرفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض لها شىء لم يكن لها
شىء واذكره هذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد
المتناهى لم ينتصف ولنصفه وهل جزاء هى ممتازة فى
نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا
يرتفع بان يقول انها لا تمتاز وان لم يفرض لان تصور
المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به وانت تعلم من هذا
ان الجسم قبل السطح فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل
النقط وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال بالعكس
من ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح
الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة
اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار
ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد
ههنا ان هذه الامور كيف يترتب فى الوجود وان الذى
يقال بخلافه لتفهيم المتعلم من شىء غير تحقيقى بل هو تخييلى
فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل
ما يتاتى لك ان تامل ان الابعاد الجسمية متمانعة عن التداخل
وانه لا ينفذ جسم فى جسم واقف له غير منفسح وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض يريد بيان امتناع
تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا
وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف
المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها
بالمقادير ولبنائه نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له غير منفسح عنه تذكير للاستقراء

الذی اکتسبه النفس بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به ومثاله
فان من یتوقف ذهنه عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء
وکذلک قوله وان ذلک للابعاد لا للهیولی ولا لسائر الصور
والاعراض فانه ایضا تنبیه علی ان الهیولی وسائر الاعراض و
الصور لا حصة لها فی العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانیة
هی المخصوصة بالعظم بالذات ولا شک فی ان عظمین یجتمعان
هما اعظم من احدهما فان الکل اعظم من جزئه والقول
بالتداخل یقتضی کون الکل مساویا للجزء واعلم ان النقطة
لا حصة لها فی العظم فلذلک لا تمانع عن الاجتماع الرافع
للامتیاز الوضعی علی سبیل الاتحاد والخطوط حکمها من حیث
الطول حکم الاجسام ومن حیث العرض والعمق حکم النقطة
والسطوح ایضا حکمها من حیث الطول والعرض
حکم الاجسام ومن حیث العمق حکم النقطة ولذلک ینطبق
الخطوط والسطوح بعضها علی بعض بحیث یرتفع عن
الامتیاز الوضعی فمن یحکم بان هذا الحکم یشترک فیه المقادیر
باسرها ینبغی ان یقول من حیث هی مقادیر **اشارة**
انک تجد الاجسام فی اوضاعها تارة متلاقیة وتارة متفارقة
وتارة متباعدة وقد تجدها فی اوضاعها تارة بحیث تسع
ما بینها اجسام ما محدودة القدر وتارة لا اعظم وتارة
لا اصغر فتبین ان الاجسام الغیر المتلاقیة کما ان لها اوضاعا
مختلفة کذلک بینها ابعاد مختلفة لاحتمال التقدیر بها
وتقدیر ما یقع فیها اختلافا قدریا فان کان بینها خلاء غیر
الاجسام فان یکن ذلک فهو ایضا بعد مقداری لیس علی ما قال

لاشئ

لاشئ محض وان کان لا جسم یرید ابطال الخلاء و
القائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم
انه بعد ممتد فی جمیع الجهات من شانه ان یشغله الاجسام
بالحصول فیه ویکون مکانا لها وقال الفاضل الشارح یعنی
بالخلاء ان یوجد جسمان لا یتلاقیان ولا یوجد بینهما
ما یلاقی واحدا منهما واقول هذا تعریف للخلاء الذی
یکون بین الاجسام وهو الذی یسمی بعدا مفطورا ولا
یتناول الذی لا یتناهی والشیخ قد ابطل فی هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولی بان فرض فیه اجساما تختلف ابعاد
ما بینها لیتقدر الخلاء الواقع بینها بها فان اللاشئ المحض
لا یمکن ان یتقدر بشئ اصلا ثم بین ان الخلاء الذی یقع بین
تلک الاجسام قابل للمساواة والتقدیر وانه متجز علی
الحدود المشترکة واضاف الی مقدمة هی ان کل ما کان کذلک
فهو اما کم متصل اعنی البعد المقداری واما ذو کم متصل
اعنی الجسم واذا کان الخلاء عندهم لیس بجسم فهو بعد
مقداری لیس لاشیا محضا کما زعمت الفرقة الاولی وان
کان لا جسما کما زعمت الفرقة الثانیة **تنبیه** واذ قد
تبین ان البعد المتصل لا یقوم بلا مادة وتبین ان الابعاد
الجسمیة لا تتداخل لاجل بعدیتها فلا وجود لفراغ هو بعد
صرف واذا سلکت الاجسام فی حرکاتها تنحی عنها ما
بینها ولم یثبت لها بعد مفطور فلا خلاء یرید ابطال المذهب
الثانی وانما ابطل بوجهین وذلک باضافة مقدمتین مما
تقدم بیانه ان الحکم الذی ثبت فی الفصل المتقدم احدهما

ان البعد المتصل الذي لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في
باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمانية لا يتداخل
وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم الذي يكون
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل دون مادة
ظ الخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا
انضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد
المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن
ليس بعدا مقطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فاسلكت الاجسام في حركتها تنحى
عنها ما بينهما اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام
بعد مقطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم
الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله
اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام في
المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا يتحرك كذا في جهة كذا
دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من
المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو
لا شيء فبين ان الجهة موجود يريد اثبات الجهات والجهة
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك لا بمعنى على الاستقامة والاشارة
الحسية في سمتها ووجه المناسبة كما تحقق هكذا نهايات
الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين
احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان و
الثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح

فهي

فهي ناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما
ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني
ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة اعلم
انه لما كانت الجهة مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي
لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها اينا ولها الاشارة
يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات
المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول
من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد
المتحرك والمتحرك لم يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان
بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا
القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل
للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين
ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها
خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون
منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من
المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى
الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد
الى الجهة فالجهة وراء المقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد
غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الان
ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف

فی الطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات
الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى
هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على
بيان المهية فبين اولا انها موجودة ثم تبين ان وجودها
على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان المهية وهى على ما حققه
طرف للامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك بوجوب تناهي
الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد
نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
وما فی الكتاب ظاهر وللقائل ان يقول انه قسم الحركة الى
نحو شیء ذی وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة قربية
وحركة بعدية وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم
فی جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم اخر وجود حركة فيه وايراد القسمة
لا يصح بها فيه ضم الى ما لا ينقسم فی بيان ان الشیء غير منقسم
مصادرة على المط والجواب ان الحركة فی الشیء المنقسم
لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان
الاولان والانحا ان يكون جهة الحركة نفس المسافة
التی تقطع بالحركة وهو مح فاذن القسمة حاصرة وهم
وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان توجد
فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بين
بعد البياض فان اختلج هذا فی وهمك فاعلم ان الامر
بينهما فرق واضافات ما تشكلت به غرضنا فی الغرض
اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة مما

ملا بالقياس؟

يتوخى تحصيل ذاتها بالحركة بل انما يتوخى بلوغها او القرب
منه بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حال من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة
لو كان يحصل لها بالحركة وجود كان وجودها وجود
ذی وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا
على ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما نتلو هذا الفن
من الكلام الوهم هو شك فی كبرى احد القياسين اللذين
اثبتا بهما وجود الجهة وهى قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى
التی فی الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما
يقصد ما ليس بموجود فانه ينتقض كلية الكبرى واجاب
عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان
يقال المتحرك فی الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه
يحصل المقصود وهذا هو الفرق والتزام الشك لان الشك
غير قادح فی المط وذلك لان جهة التی يحصل بالحركة
فی الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا
ما سعينا الا ان يثبت كون الجهة موجودة ذات وضع
وهذا الجواب جدلی غير برهانی ولذلك قال على ان الفرق

النمط الثانی فی الجهات واجسامها

الاولى والثانية الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتعلق
عليها بل يحصل فيها وهى اجسامها الثانية اشارة اعلم
ان الناس يشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما

المحوية

ويجدها وهو اجسـ
الاولى والى ما لا ينقسم
صح

واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد
اثبات جسم محدد للجهات يحيط بالاجسام ذوات الجهات
فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كان الامتدادات
التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني
ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كان الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي و
يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق
والتحت الفوق ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله
واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب
الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي
ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي
وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات
والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو
غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فانا
ان لم نعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
غير متناهية بحسب امكان فرضنا في جسم واحد بالقياس
الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل
ولها جهات غير متناهية بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال
محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها
عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل
حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية

مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذا تسمية بخلاف ما
قررناه فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست ينقسم
الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل
به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار
ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه
تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا
بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال
يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا
غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض
ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين على
طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم
الآخر ولا يتبدلان بان يجعل الاعتبار بما يقرب من السماء
وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم
ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس
بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف
الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفرضيا

قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى
يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى جانبه
الذى يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام
والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال لما قد بين اليمين
والشمال بقوله فيما يلينا ثم فسر قوله وما يشبه ذلك بالفلك اى الى
لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان
واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط
سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه و
الاخر سفله وذلك شى لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ
قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض
اى فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط قوله ثم من
المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه
ليس حد من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
من غيره فيجب اذن ان يتعين بشى خارج عنه ولا محالة انه يكون
جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فانما
يتعين منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه و فى كل امتداد
يحصل جهتان وهما طرفان وعلى الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم
واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد
بجسمين اما ان يكون واحدهما محيط والاخر محاط به او يكون
وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا بالاخر و
الاخر محاطا به لم يدخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض و
ذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الكر

تحدد باحاطته والبعد الذى هو مركزه سواء كان حشوه
او خارجا عنه خلاء او ملا واذا كان على الوجه الاخر
تحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان تحدد
به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا
ما لم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاة دون اخرى
ممكنة الا لما يجب ان يكون له معونة فى تقريره ويكون
جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه ومن
البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس
لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال يوجبه
لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب
لم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما فى الكتاب
ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شى متشابه خلاء كان
او ملاء او فى شى مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض
الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون
الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع
اثنتين فحسب فاذن الثانى حق وهو ان يكون ذلك التعين
بشى مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشى لا محالة يكون
جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع محدد الجهتين معا
او جسمان كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون
محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه
اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن
ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه

وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع
فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود فاذا
بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من
حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا
باطل لان التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة
احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول
المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد
الامتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بابعد حد من محيطه وهو مركزه واما القسم الآخر وهو ان
يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين
لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد الجهتان معا بكل
واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض
الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد معين دون سائر الابعاد الممكنة
ليس من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع
في كل جهة وعلى كل حد من ذلك ممكن بحسب العقل و
ان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون
جسما ثالثا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين
دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان علل
بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت

ان

ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد و
لا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال
الموجبة لتحديد الحدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات
جسم واحد يحيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة**
كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فمتحدد الجهة
له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره
هو علة لما قبل هذا المفارق وضعه فقط فذلك الجسم له
تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر يريد
بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه
على الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم
له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه
الطبيعي ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك و
الاول هو الذي لا تجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي
تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع
ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا
الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهة تتحدد
عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى
يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة الجهة
لهذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن
ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا
في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو

القسم راجع لما كان يحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد صح

لا يتحدد والبعد عنه فيضا يتحدد صح

باوليه صح

يكون معه

ويعاوده يكون موضوعه صح

اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم الا انه متقدم
على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه ما هو معه اعنى الجهة والمتقدم
على المتقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة
ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما فى الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد
للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يجوز منه الحركة الاينية
فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة
يستدعى جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد
الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا الجهات لا يتعين
الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعى
والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كان ولهذا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافيا
فى اثبات الجهات التى هى مقاطع الامتدادات وايضا لهذا
السبب خص بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالقرض
واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون
بالعلية لا من حيث كونه ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجى بيانه بل من حيث هى ذوات
جهات اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان
يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع
ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا
يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا
باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد

منقدم

امتناع

امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل
يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا او ذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى
ليس علة للمحوى انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن
لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة
تاخر عدم الخلاء ايضا والتاخر عن الشئ ممكن معه فاذن
عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال تذنيب فيجب
ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس
له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره
او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا
يفارقه يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكون
غيره ذى الجهة ببيان سائر احواله فنقول فى تقرير الموضع
والمكان اسمان مترادفان وهما عبارتان عند الشيخ عن
السطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذى المكان والماسة بذلك
السطح والوضع يطلق والموضع يطلق بالاشتراك على
معان ثلثة كما مر والمراد ههنا هو احدى المقولات وهو
هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات
الوضع غير ذلك اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من
تحته وهو نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا
هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا

استابهم

فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط
والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع
له اصلا ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب
الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه
فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا
واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات
الجهة فهو لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه
في الموضع والوضع ما ذكرنا واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق
بل هو محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له
موضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون
المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود
تحدد بالاول موضعه فتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم تحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في
نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود محاط بالاول تحدد موضعه به اي كان
محدد محيط بما تحدده ومحاط بما تحدد به فيجب ان تحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم تحدد بالثاني جهات الحركات
المستقيمة وقد بنى الامر على التشكك لان غرضه تحقيق كيف
كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا و
على تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به و
ان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته
قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض

له موضع م

٣٥٧

ووضع م

الجهات م

به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في
تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به و
اما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير متحددا بموضع غيره و
ح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر
فاذن المحدد الاول هو المحدد المطلق ولما كان الشيخ غير
محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة
التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون
الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى
التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم
الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل
الشارح سبب التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط
الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد و
دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه
اشكالان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما
على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن
الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس بمتقدم
من محويه والا لكان الخلاء ممكنا اذا تقرر وثانيهما ان

المحيط م

يكون م

فاذا لا يكون الحاوي ... من المحوي م

المحيط كما كان الفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون
محددا للجهات للعناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر
فلك القمر والاول باطل والا لكان النار فى حيزها ابدا بالقسر
والثانى يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذى
يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
فى كلامه ولولا الشك الثانى لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل
ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم
بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط
فقد مر وسياتى له بيان اخر واما الشك الثانى فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو
النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما
ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما
هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه
مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقى العناصر
ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية
اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو
مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور
اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد فى فلك القمر
نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب
من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب
جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون

فلك الاعظم
او مقعره

فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر
فقط والفاضل الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا
فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه
ويتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسر بان المحدد ان كان غير الفلك
فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت و
يتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع
الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك
يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى ثالثا
فى المعنى قوله ويكون الاول اتم تخلق به ان يكون متقدما
فى رتبة الابداع اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى
ترتيب الابداع متقدما وهو ان يكون الوسائط بينه
وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد
مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق
ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين
ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية
لما سياتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون
ايضا بالطبع وبقى ان يكون متقدما بالشرف لانه اعظم او
بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض
له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون
مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان الاختصاص كل جسم

الاعظم

امام

منها ان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض و جميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع نسبة متشابهة لانها ان تشابهت صار الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعد اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدء اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدء للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين ما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي الحركة ما يكون

اختلف بعض فصار

فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا فانها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا بخروجها عن كونها مبدءا اول لانه بمنزلة الة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج كما يراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنه لا يصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك ومما زاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدءها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية ومع ارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج

الاهم

المبل ص

لا عن تسخير قاسر اما بالـ...
على وجه توجب الحركة ...
يمكن مانع ودثما بينهما بالقياس ...
الى المتحرك وهو انها تحرك ...
ص

من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة
تعريف البسيط ونعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ
الذى يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تكثر افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكر فى هذا الفصل وزاده وضوحا
بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون بجسمها من
اشيا مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تركب
من جملتها شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون
طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيا واحدا قوله والطبيعة
الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسايرها لا بد للجسم
ان يلزمه واحدا غير مختلف هنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم
فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيا ما على
ما سياتى فى الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة
تقتضى من كل جنس منها شيا واحدا على نهج ولا تختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله
فالجسم البسيط لا تقتضى الا اشيا غير مختلفة هذه نتيجة
لقولهم الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
تقتضى شيا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس
نتيجة لها لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية عنه بها اشيا
مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية
ولا يصدر عن الفلكى اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول

وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال
لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشيا مختلفة
ينتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست
بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور
وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم
البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية اشارة انك لتعلم
ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه
مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع
وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك واغاص
البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام و
الثانى وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن
ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه
او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب
جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال
اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط
ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب
ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والا
المكعب فى الماء وان الماء يصعده والثانى يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما
تقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه

الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له
بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض لا الذي
هو المقولة الذي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غيره الجسم كما
حمله الشارح الفاضل على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان تحدد الجهات
ايضا الوضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى
الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو والوضع بالمعنى م
امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس
مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع
ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ
استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل
على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما
خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون
خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي
الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير
خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة
الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين
وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم او وهي م
هي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ
استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ

استيجاب

استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل
المعين ربما زايلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود
الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع
مبدأ لهما او لوجوبهما لم يزل عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ
الاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما قوله
وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه مما اتفق وجوده
فيه اذا تساوت الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد
لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب
الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع و
اعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان
يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزو
الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزو ولما كان كذلك والسبب
الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان فكان
للجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص
به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع
واتحاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه
التركيب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حال الابداع وهو
محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه
ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو
محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط

فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها و
تقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقى
بالاطلاق او لا يكون والثانى لا يخ اما ان يكون للاجزاء
التى امكنتها فى جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على
الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلبه
جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة
اقسام ومكان القسم الاول ما تقتضيه الغالب فى المركب
مطلقا ومكان القسم الثانى ما تقتضيه الغالب فيه بحسب
المكان اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار
المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لا يغلب فيه جزو
على الاطلاق ولا مع الاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده
فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الغير
الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى تقاوم ثم كالحديد
التى يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها و
فى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين
المتساويين من الارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل النادره
جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويتصل كل جزء مكانه
ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل
جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقفان بالضم
هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت
المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير
الاخيرة كان يجب ان نقول منه لا عنه تحصل من جميع ذلك

انقسام

انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة
وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر
ان كل جسم من شانه ان يكون فى مكان فله مكان واحد وانما
حذف المقدم المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب
ان يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف
هيئته فى مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان
تفصيل المكان شرع فى الشكل واقتصر على البسيط الذى يجب
ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة
واحدة او كون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل
الواحد فى القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات
لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام
فى ذلك يقتضى بسطا فهو مباحث التركيب اليق فان قيل
ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى
طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون
مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها
الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هى مطلقة كذلك
اما من حيث هى معينة فمتاخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف
الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة فالقول
بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها

يمكن وجه

يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من
حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان
الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل
فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو
مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم
يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة
عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض
الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا
مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام
مواضع واشكالا لا متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب
ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو
هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا
معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع
قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك
حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر
التي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مختلفة بحسب الشكل لما تقتضيها الاستدارة وانتم لا تجوزون
حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة
فمحلها اما بسيط او مركب والاول يقتضي ان يكون شكل
الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط
الذي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت
تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء

لا يقتضي م

الاستدارة

الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع البسائط ما
يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان
ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور
الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات
لاسباب تعود الى العلل الفاعلية في الفطرة الثانية غير ممتنع
فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة
كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب
مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تعرض من ذلك الفلك كرة تختص
بها هي فلك الخارج المركز او تدويرا او كوكب مع بقاء
الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون
ذلك بحسب ما في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقر
متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة
وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركيب
محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل
لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال
الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا
ان القوة الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولم يلزم
من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل
المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل
المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة

الاجسام م

الواحد م

ينفعل بفعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار
بحسب البسائط التى هى كالات لها ليس عدة فاعلين
متشابهى الافعال **تنبيه** للجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك
به ويحس معه الممانع الا فيما يضعف ذلك فيه وفى بعض النسخ
وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات
الميل وبيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا
ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب الاحتياج الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما
يقع فى شىء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما
وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطاء منها
فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من
السرعة والبطوء نحو شىء واحد بالذات وهو كيفية واحدة قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاوصاف العارضة لها فما
هو السرعة بالقياس الى شىء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت
الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى
هى مبدا الحركة تقبل الاشتداد والضعف كانت نسبة جميع
الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا بعدم الاولوية فاقتضت
الا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة
فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او
الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك و بحسب
ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك

ولن نتمكن من المنع

سنباه

الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس
فى الحركة الاينية يحس به الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء و
كما يجده من الحجر اذا اسكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
للجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل
اشار الى كونه محسوسا بقوله يحس معه الممانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن تمكن عن المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية
الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده
والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة
وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة و
الضعف قوله فيكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره
ما يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ببطلان
الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه
الى ان تزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان
منقسما الى اقسامه فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما
يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الى
الجهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج عن الجسم فيه كميل
السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام فى قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف
الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها
وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا

بادى

من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا
الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كلون الاضعف
اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او
لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق
اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب
القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين
معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما
ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان
معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا
ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا وكان من الممتنع ان
يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل كما يجوز ان يجتمع
في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس
بثقله وهو ميله بالذات وينحرف الهواء منه وهو ميله
بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرء على جسم ذي
ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاوم السببان اعني القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية
والطبيعة معا في افنائه قليلا وتقوى الطبيعة بحسب
ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة
في الازدياد الى ان يتقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى
الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها مستوليا بآثار الضعيفة

الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر
بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول
قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي و
النفساني وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى
القسري وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود
انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال الطبيعي
القسري وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي
الى صعوده وهبوطه ومثل في ذلك بالماء وهو قوله لابطال
الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم
المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا
متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة
الذاتية اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة
وتارة متوسطة بينهما لا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في
الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد و
الطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة يعد بهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري
والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض
الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة
افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة
في الجسم ما دام مفارقا للحيز عند وجود الميل المنبعث عنها
حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو

الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع
الاشكالات التي يورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين
لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين
في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين
ممتنعا قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها
الطبع لما كانت الجهات اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما
يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما
بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون
لحركاتها وجهات حركاتها قوله فاذا كان في حيزه الطبيعي
لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بالطبيعة اليه لا عنه لما كان
الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود وهو
حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب
ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد
تحته وهو على الارض فثقله يثقل واجاب عنه بانه انما يكون
في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان
المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما
والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها
الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر
المنفصل عنه بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي
لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها
بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله

فع | ئتين | بالطبع صح | يحش صح

وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل
القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين
اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي
منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الا
الذاتي المذكور لبناء ما يجيء عليه من الكلام واشار بقوله وكا
الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تعاوم
السببين كما قررناه قوله الثالث الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل
لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك
قسرا في زمان ما وليتحرك مثلا مسافة ما في تلك المسافة آخر
فيه ميل ما ومما نعة فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميلا
اضعف مثلا من ذلك الميل مقتضى في مثل ذلك الزمان عن
ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي
الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك
بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا المقسورين ذي ممانع فيه متساويتي
الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال يريد بيان ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه
نقول ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد
معين من السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من
هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب
ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة و
البطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير
فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على
التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع

خلاف | قد ذكر تمام

في زمان اقصر وبحد ابطاء في زمان اطول فيكون نسبة السرعة
الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك
في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء
مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة
الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في
الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن
ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان من [illegible]
وبسبب السرعة والبطؤ يستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما
لا وجود له لم يستدعي شيئا اصلا والحركة ينقسم الى نفسانية وغير نفسانية
والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بحسب الملائمة
وينبعث عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية التي مبدؤها
طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم
بالملائمة وغيرها فهو بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان
لو امكن وانا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا تقتضيها
وحالها يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك
وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من
حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا
يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت
الذي بسببه تتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة و
البطؤ يكون بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو
الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس

من خارج

من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي مانعا عن اقتضائه
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس
اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ
من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء
المعتزلة باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فنفوا امكان وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام يجوز
ان يتحرك قسرا وهي مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في
المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت في مختلفة مقتضية
لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما
على التكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى
اي وكنسبة الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة و
الكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوق
يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها في زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف والتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لا
في زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضا محال فهذا تقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ
ابو البركات البغدادي وغيره وهو ان الحركة بنفسها تستدعي

زمانا وبنسبة المعاوقة زمانا فيستجمعها واخرج المعاوقة
ويختص باجل بها فاقدمها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها
وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب اليه
من ذلك ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان
واقول ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب
ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع ولا يمكن ان يتحرك بالقسر
والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو
المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة
جسم آخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان
اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة
تقتضي ان تقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول
من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم
الميل مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى
الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان
عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك يكون
نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف
واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي
ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا
تتوزع عليها بل تنعدم عند التجريد وايضا فان دل ذلك على احتياج
الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية

اليه

اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في
الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد
منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا
فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه
ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه يستمر في الجميع والتزامه
محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل
في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي
كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملتها ولا ينقسم
بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا
يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض
بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع
خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية
وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى
معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق
داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من
خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية
فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام
واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق تذكير
يجب ان تذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع
فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي
ميل لو كان زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لما كان
له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط او ح

ان كان حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في ازمان
المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع
او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام
اتفق له في ابتداء حدوثه من محل ما او اتفق له اسباب خارجة من ح
لا يتعرى من تغاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مدارها مختصا بطباعها دون مكان
الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بعد ما وهو من ذاتها ثم
لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي
يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا و
ان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في الشكل لكنا نجيب لان نعلم اولا ان كل
شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة
لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه موضع
وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان
دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما في طبيعته او للداعي مخصص
اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان
لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة
وقد نفيناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لا حو
غريب وستعلم ان الاتفاق مستند الى اسباب غريبة
قد تقرر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا
الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر
استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية

معا ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه
الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان
يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او
وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور
وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة اي لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان
يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان
او وضع وكل على سبيل الاتفاق او لان جل اسباب خارجة
اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك
الجسم او ترتيب ونظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او
الشكل بعد الحصول اولى بالجسم الموجب اللاحق بما يوجد بعد
وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما استقل منها
الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل حصة الناقل
بر وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الحيزي
مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها
وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضع على ما هو
عليه وان كان ذلك بعوض ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للانفصال
في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم
ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك عن مكان
طبيعي جزئي تختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها
فلم يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان
المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو عنه لا بحسب الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذه

تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شئ فقد يمكن فرضه منفردا
على كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض
كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين
ويلزمك ان تحكم انه لذاته تقتضيها وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم
مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم
لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف
الاجسام وليس مما يلزم جسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه
بالذكر لانه كان من التشكيك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان
دون مكان لما الترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض
الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع
مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثانى
والثالث من اللواحق الغريبة التى اشترطنا قطع النظر عنها و
اشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى
سبب بل هو الذى يستند الى سبب غريب بندر وجوده ولا
تفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب
اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فى طباعه فحصوله عليها
من الامور الامكانية فلعلل فاعلية احوال الجسم لا يخلو اما
ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب
طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم
لعلل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال
بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت
مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال فى الموضع او الوضع
فمتى امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبيعته فامكن ان يزيله

قاسر

قاسر عن ذلك الموضع والوضع وكان فى ذلك الجسم مبدا
ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها
الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر
فحصولها فى اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك فان انتقالها
عنها غير ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير
واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل سيبنى عليه ما يتلوه
اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون
شئ من ذلك واجبا للشئ فيها فهى لعلة والتنقل عنها جائز
فالميل فى طباعها واجب اراد به اثبات مبدا ميل
مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض
لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون للمحدد
للجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع و
المحاذاة ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض
بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له
والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس
بواجب بحسب طباعه فهى لعلة كما مضى والتنقل جائزة
فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم
ان وجود مبدا ميل مستدير فى جرم بسيط يدل على امتناع
صدوره ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان
يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم

العائق بل لان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسنشير
في موضع اليق به قال الفاضل الشارح اورد ههنا حجة
من نفسه وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح
عليه الانحلال وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا وما لا يصح
عليه الانحلال فليس بمركب والمحدد للجهات لا يصح عليه الا غلال
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة ٢٨٥
المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية قال وكل ما يصح عليه
الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب
حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل
المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به متوقف على
العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا
بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا
تدور عليها على الاستواء فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة
عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
لها سول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها
في حكم المكرر وبعضها بخلاف ما تحقق من الاصول المذكورة
واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء
يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر
عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود

الميل

الميل وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما
كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن
هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في
هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز و
حركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع
الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها يجب ان
يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا
حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل
ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال
وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن
الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين
في جسم واحد بنفسه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس
يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة
اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل وانا كان
ذلك الجسم اولا ليس مما يحدد بجهته ووضعه لمحاد من خارج
محيط به او ان يكون بحسب جسم من داخل معناه ما ذكرناه
مرارا وهو ان الوضع المتبدل بای معنی هو بنفسه وانت
تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك
فيجب ان يكون عنه ساكن تبدل نسبه بعد الجهات
يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة بحركة على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير

كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان تتخالفا
فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا فى الجميع
فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات
متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة
ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة كل جسم
عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما و يجب عند ساكن
على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له
قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان و بعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر
فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب لها بحسبها
اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها وان كان فى
المكان الذى اليه بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة
ماهذا المكان مكانه فزحمه بجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل
للتنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد
ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون و
الفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد بما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى
الواحدة وسيجئ بيان اثباتها فى جزئيات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعا آخر و بعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى
مكانا خارجا بحسب طبيعته النوعية على ما مر و مستحيل
ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا و على
هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهى فى الاجسام المتقضية

للهيولى المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما
نحو المكان الطبيعى او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة
المكان الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة
بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة
شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق كل
جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا
عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا
الكائن لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التى
هى الكائنة فى مكان غريب او لا يكون بل يكون فى مكانها
الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضى طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم
انه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب
صورته الاولى الفاسدة غريبا فزاحمه الجسم الذى مكانه هذا
المكان وانه قد زحمه و غلبه واخرجه عن مكانه بالقسر
حتى حصل هو فى مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن فى هذا
المكان بالطبع قابل بجوهره للتنقل من مكانه ويلزم من
ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج
عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للتنقل و
لم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم
ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو فى جوهره ونوعه فقد
بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم
وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون
لضيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت

لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو
المكان بل الجار الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال
على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون
يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار
منه بعد تكونه كالجزء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار
هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه
على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور
مكان اللصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في
ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب وتحقيق ذلك
بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي
والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد

اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون
في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه وقد يمكن ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم
فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون
عن جسم يفسد اليها ويفسد الى جسم يتكون عنه بل ان
كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا
يتخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتخثر
الماء المودي الى فساده. هذه الاشارة مشتملة على
مسئلتين احديهما كلية والثانية جزوية فالاولى ان
الجسم البسيط يمتنع ان تجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم

وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي امرين
مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي بالحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور
وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا
حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم
لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك ان الطبيعة
الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة
شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو
استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك
الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا
فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة
فهو اذن ليس لشيء آخر غير ما اقتضاه اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي
اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه
وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة
وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى
فاذن ليس مبدأهما سببا واحدا واما المسئلة الجزئية
فهو ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين
احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل

مستقيم والثاني انه لا مبدأ لمفارقته لموضعه ولفظة
ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا
الطريق استدلال اني وقد يتفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية
انه لا يفسد الى شيء آخر فيكون عنه وذلك لامتناع الكون
والفساد عليه ثم قال بلى ان كان له كون وفساد فعن
عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والبقاء ايضا اي على الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى
قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق
الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقها
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك
لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار
الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظة هذا الى قوله
لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع
الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا نمى
فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء
شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف
فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه
الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله

لا يستحيل

لا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء
المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات
جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين
بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك و
اعترض عما لا يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه
بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد
الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم
من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور
النوعية والخرق والالتئام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع
وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من
تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من
المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد
فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى شتى نحو
الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم و
روائح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات
الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا تخلو
عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ورسم الفصل بالتنبيه
لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها

المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى
مهيأة نحو الفعل فالقوى قد عرفت انها مبادي التغيرات وهي
بحسب ماهيتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد
ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هو ان يحصل موضوعاتها
معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر
فهي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتأثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير في القوة المهيئة
والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء
في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتحليل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات دون
البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان
تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها
على ماهياتها الحقيقية فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس
بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه
كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده و
يحس بالجملة كالوجع الواحد واما التحذير فقال هو تبديل للعضو
بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا
في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية

ويجعل

ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان
اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف
وان التحذير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود
الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر
لانهما ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة في بابهما
ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها
تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة
والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث
من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على
ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث
لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنهما جميعا فعليتان
لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في طبايع
الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما
قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل
الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس تاثيرها
في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله
وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة و
اليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة
قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة
وامثالها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما ينفعل
موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد عرفها الشيخ انها

كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل و
اليبوسة ما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد
التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه
ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك
هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ
في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم
البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا
الموضع لانه لم يرد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتامل
ولا نشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الا لاجتهاد
اما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى باطن وقد يكون
للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه
من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح
قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة
احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول
الانغمار وليس اللين الا الاخير ولذلك قيل الصلب هو
الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغمار و
الثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي
المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم

بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن التشكل الخاص وهذا
هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق
بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان
من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين
لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية و
الاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكر في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تفسير جميعها
واما الرطوبة واليبوسة مما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما عند تفسير جميعها
واما الرطوبة واليبوسة الحكة وبين ما يجري مجراهما وقد صرح
في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير
اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على
ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا
يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى و
استعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة
فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا
الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية يقتضي سهولة
التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا وتحدث من
شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة و
الهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة ينتمي
الى الرطوبة واليبوسة وبما يقتضيان كون الشيء بعدا نحو
انفصال ما قوله ثم اذا فتشت واجدت التامل وجدتها

قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة و
المتوسط الذي يتبرد بالقياس الى الحرارة ويستحر بالقياس
الى البرودة واعني بهذا انك تجد في كل باب فيها اذا اعتبرت
ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا لكون ولا لون فيه ولا
رائحة ولا طعم وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ و
التحليل وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة
لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها
للتشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فيكون يابسة
واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام و
اما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم او يسمى الى
هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون
بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك
المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه وهي و
تلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى
متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو
عن اللمس ولذلك سمي الملموسات اوائل المحسوسات ثم التامل
والاستقراء يقتضيان انها لا تخرج عن جنسين من الملموسات
احدها جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي

والثاني

والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي
والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينمي
عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه
الكيفيات باوائل الملموسات وهي التي بها تفعل الاجسام
العنصرية وينفعل بعضها عن بعض بسهولة فيتولد منها المركبات
وكلامه ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن منها ذلك
اصلا وهو الفلكيات **تنبيه** فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه
هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان
هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى
ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما
طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات
ومنها انها اركان يحصل بتقددها عالم الكون والفساد
وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري
بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن
احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها
ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل
على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك
كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له
يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار
هو الهواء والشديد الانعقاد الارض فنقول في تقريره
قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين

احدیهما فعلیة والاخری انفعالیة وبیان الحصر باثبات
الکیفیات الاربعة الیها بحسب الازدواجات الممکنة
مشهور لکن لما کان اثبات بعض تلک الکیفیات لبعض
هذه الاجسام صعبا کالحرارة للهواء والیبوسة للنار علی
ماصرح به الشیخ فی الشفا وکان المؤثر عنده فی هذا الموضع
بیان هذا الکلام علی المشاهدة والاحکام التی لا یدفع
لا علی التعمیق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة
فیه من هذه الکیفیات واذ وجد الفعلیین فی الجسمین اللذین
هما اشد تعادیا من الجمیع اعنی النار والماء اظهر والانفعالیین
فی الباقیین حتی سنهما باسناد کل واحدة من هذه الیها و
بدأ بالنار فنبه بقوله البالغ فی الحرارة علی کون الحرارة کیفیة
تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذی لا یختلف و
اشار بقوله بطبعه الی مصدر تلک الحرارة اعنی الصورة المنوعة
واورد القضیة فی صیغة تدل علی مساواة طرفیها لیعلم
ان هذا القول یمیز النار عما سواها ومعرف لماهیتها وکذا
فی الثلثة الاخری وانما عبر عن الرطوبة والیبوسة بالمیعان
والجمود لوقوع التنازع فی مفهوم الاولیین دون الاخریین
مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما
قال بطبعه فی النار والماء لا فی الهواء والارض لان من
الناس من ذهب الی ان صورة النار والماء هی الحرارة والبرودة
ولم یذهب ذاهب الی ان صورة الهواء والارض هی الرطوبة
والیبوسة فازال ذلک الاشتباه ولم یحتج الیه ههنا قال
وانما اختار هذا الترتیب لانه اراد تقدیم الکیفیتین الفعلیتین

علی الانفعالیین وتقدیم الاشرف من کل جنس علی
الاخس قال ولهذه الاحکام لیس مما الاختلاف فیه
فان بعض المتقدمین ذهبوا الی ان النار البسیطة فی
حیزها لا تکون فی غایة الحرارة ورد علیهم الشیخ بان وجود
القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة
ثم فالسخونة الشدیدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب
قوم کثیر منهم الشیخ ابو البرکات من المتاخرین الی ان الارض
ابرد من الماء لانها اکثف وان کان الاحساس ببرودة
الماء لفرط وصوله الی المسام والتصاقه بالاعضاء اشد کما
ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به
اشد واما المیعان فان کان هو البلة فالمائع هو الماء لا
غیر وان کان هو سهولة الشکل فالمائع هو البلة غیر الدهن
والنار اولی به من الکل لانه اسخن والطف وارق
قواما ولیست سهولة التشکل الا رقة القوام واللطافة
واقول ان الشیخ یروم البناء علی الوجدان الظاهر کما
مر ولا شک ان احر الاجرام فی النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها میعانا هو الهواء ولم ینازعه فی ذلک من
نازعه الا بالقیاس او استدلال وذلک باب آخر اعرض عنه
ههنا واطنب القول فیه فی الشفا قوله والهواء بالقیاس
الی الماء حار لطیف یتشبه به الماء اذا سخن وتلطف
لما فرغ من تعریف العناصر بالکیفیات الظاهرة وبعضها
اراد بیان اتصافها بالکیفیات الظاهرة الخفیة ایضا وهی تکثر
حرارة الهواء وبرودة الارض ویبوسة النار واما رطوبة

الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ
لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء
حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
بحار اذا كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول
بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية و
استدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن و
تلطف اى تخلخل وتشبه به بحزم ويتصاعد فى حيزه لا
لكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء
صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان
الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة يقتضى الثقل والكثافة
للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو
اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اخف و
الطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله
والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا
استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة
هى اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا حلت النار وفارقتها سخونتها يكون منها
اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق يريد
اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على
ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت
للاستدلال البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا
قد قال فى بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل

ن من الماء لم يكن معه

اليابس

اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو
اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت حاملها
وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايد
الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه
تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها
النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها
الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى
معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا
يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات
هذه الاجسام انتج فيها تباين صورها فان البسيط لا يصدر
عنه الا شى واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها
ثم ارسل الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاها الامكنة
المتخالفة على ما تشاهد الى اختلاف الصور وهو كمية هذا الاختلاف
فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف
الصور غير واضح كان طريق الاستدلال على ذلك غير واضحا
وانما اثبت اقتضاها الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها
الطبيعية لان الاستدلال على ما هو اوضح الاستدلالات على
اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المجاورة
ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هى صعود النار من حيز
الهواء وصعوده نزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء
وبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض
وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفى

قوله وذلك في الاطراف اظهر والميل الطبيعي يزداد
شدة فازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي وذلك لان المعاوق
مع ذلك ينقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب
الامكنة الطبيعية والهرب عن الاطراف اظهر تنبيه
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا
تحته مقلا له لا بطبيعته كذبه ان الاكثر يكون اقوى حركة
واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في
الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم
المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور
مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا
في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال
جزويات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر
اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من
الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية
بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا و
اقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك
بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان
قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن
الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق و
لذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال

جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا
بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في
الحركات الاخر تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى
من الهواء كلما انشف مدا الى اي حد شئت ولا يكون لترشح
في موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو الطف واقبل للرشح
فهو اذن هواء استحال ماء ولذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع
آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم ترى ذلك السحاب
يهبط ملحا ثم يصحو ثم يعود يريد اثبات الكون و
الفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في
الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها
لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف
بل يقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها
يقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما و
يكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من
الممكن ان يعرض بين كل واحد منها وكل من الثلثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل
من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا
ما يكون من عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها وسائط
اعني لا تتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح
يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة

تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء
والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و
الفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة
من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من
الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان
من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه
فالشيخ بدا بالازدواج الذي هو بين الهواء والماء
لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني
عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال
الابخرة من الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها و
انتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل
على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن
فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت
بالغليان وغيره ولشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا
ثبوت نوع واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة
كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع
الاخير فلذلك اقتصر الشيخ من هذه الازدواج على بيان
نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه
بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد
بالجمد واشار اليه بقوله قد تبرد الاناء بالجمد فتركبه
ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك

اما ان تكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا تكون
منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب
اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ
ابي البركات وغيره او ترشح ما في داخله والاول باطل لان
الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية
ان كانت باقية فقد تصاعد لفرط حرارة هوائية
ولا يبقى بمجاورة الاناء على تقدير بقائها هاهنا يلزم
احد ثلثة اشياء اما بقاء تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها
فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي زمن
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين
قبلهما وكذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء
ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان الاجزاء
الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق
حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا
نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى عن الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على
حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله بل العطية
ملك اي حد شئت وقال على ذلك ان كانت برودة الماء
مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به

هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا
واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة
المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف
بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية
بطيئا فاذا الح عليه القوة المتكيفة فاشتد تكيفه بها
فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يتنسك الهواء اللطيف
به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء اللطيف
بر ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يتمسك الهواء
ما دام على سطح الاناء اما اذا انحى واتصل الهواء بالسطح عاد
الى فساده والثانى وهو ان يقال الندى رشح مما فى داخل
الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد
فى غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل
بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا فى
موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح
مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح
فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع
اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه
الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد
الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف
واقبل الرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله

ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء
استحال ماء واما استشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى
تلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب
الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار
صعد اليه ثم يزول ذلك السحاب تلجا بحيث يعود
الصحو ثم يولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد
يكون صحو فى قلل الجبال فيصرف الصرهواها الى قوله
ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قاله
صاحب الصحاح برد يضر بالنبات والشجر وقد حكى بانه
يشاهد ذلك فى جبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد
يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان
الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك
بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية
اياه فى صميم الشتاء فى المواضع التى يخفى الشمس عنها ستة
اشهر وذلك يقتضى انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك
لانا لم ندع ان السبب فى ذلك اى برودة سوى الانهاك على اى
شرط ينبغى ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شىء
هو وانا لم ندع انحصار الاسباب الموجبة للكون والفساد
بمشاهدة ما يقتضى حصوله فهما ابدت ذلك لمن شاهد واعتبر

علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة
مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل
فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما
قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ
الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء
والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعلة المرتفعة
ينمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة
ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد
يخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما
كما يشاهد من يداول ذلك قوله وقد يحل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما
قد يجمد مياه حارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة
بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج
الثالث وهو بين الماء والارض وبين بصيرورة الارض
ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير وقد يكون
ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما
يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما
يشاهد في الاجزاء الارضية الذائبة المحترقة كيف يصير
ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب
مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد

مياه

مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك يشاهد من بعض
المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا
العكس بخلاف نظيره لانه نادر وجوده والقياس اليهما لم يستانف
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج
المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها
الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح اعني الحركة الكيفية
والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح ما اقتضته قريحة بعض
اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في
الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى
البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع
هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يفضي الى
الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره يحتمل ان يكون العناصر
جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك
فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر زوال السبب المقتضي
اياها دل على حدوث صورة يستحفظها **اشارة** وتنبيه
سذه هي احوال الكون والفساد في عالمنا قد علم ان لهذه
الاجسام اعتبارات منها انها اصول للكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تركيب
المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان
الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي يكون باعتبار
امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان

ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال المكتفيا
في العقد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة و
ان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه اصول الكون والفساد
اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشار
الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول
اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد
بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالعناصر
للحيوان لكنها لا يكون اولى فالاول الجميع بهذه وقوله و
بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى
انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد
خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى
الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما
ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق وبين الذي
ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفا هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن
المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام
كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية
البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه ذوات
المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها
اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض

له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون ثانيك الحركتان متضادتين
كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا في
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني
الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة الى
المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة و
هذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار
يشارك النار ولكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول
لا يزيد من المحيط ما يزيد النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف
ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين
فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخر
واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كما
على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا
ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج
الى بيان مساواته بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو
ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله
وانا اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها
منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان
انها التي تنحل اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى
الاستقراء وتتبع انواع التركيب والتحليل على ما يذكره
الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية
منها غير موجودة قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل

بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان
بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات للمركبات لا
غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل
الهوا بعدم الاحساس والتمثيل ان الحجر اذا وضعنا يدنا
تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزو مفصول
من كل الارض فالميل موجود فيه بالفعل والهوا متصل
بكله فالميل ليس له الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في
الزق المنفوخ تحت الما فيخرج ميله الى الفعل ونحن به
واستبعاده ايضا بقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان
مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس بعيد على ما سياتي وانكار
وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا
بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيره ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كالبخار الشمس
وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد
لقبول النارية اقوى تنبيه هذه يخلق منها ما يخلق
بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان وانواعها يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات
ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية
له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة

للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع كمالات
اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو
اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو
كمال بان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور
كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر
عن النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس
وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها
فوق بعض ولذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل
صنف على اشخاص لا حصر لها لا ينشابه اثنان من الانواع
ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان
ولا بسبب المبدأ المفارق كما سنبين موجود احدى
الذات مساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب امور مختلفة فالامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة
الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد
المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة
فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد
التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقاديرها
في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا
نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة
قوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها

ع

ستقصات

وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد
التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى
اختلافات التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة
الى ان الاستقصات انما يصير بهذه الاختلافات معدة
لقبول الصور المختلفة من مبدائها المفارق والخلقة تقال
للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وبنسب الى
الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك
الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات
والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات
المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين
لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهي يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية
والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها
تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات
الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت
الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن
وان تختلف عليه الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك
الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومة
للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانت
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض زيد

ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى و
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج
الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد منها صورة
مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو
هو بما بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة
واستدل على مباينتهما بحجتين اثنتين ولمية الحجة
الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء اذا تسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان تختلف عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل
الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها
ولا الهواء والارض بعد زوال السيلان والجمود عنهما
ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم ولا يقدح فيما قال الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما
حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب
وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم
بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال والحجة
الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصور محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية
من آخر وحارا يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل

الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف
ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المتقوم
ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم
يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في
عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان
القدر المعتبر في نوعية الكيفيات ان زال فقد بطلت
الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت
الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حالة غير قارة يتبدل نوعيته اذن فليس
ما يوجد فيها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون
ما وجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان
بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى
الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث
هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة و
الضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان
مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة
من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد و
لا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد يتقوم يكون هو هو
في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون
الشيء هو هو وبين كونه ليس هو والحجة الثالثة وهي عم

من

من الاولين مشتمل على الفرق بين الصور والاعراض
بحسب الماهيات وهو قوله وتلك الصور متقومات للهيولى
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا
فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك
القوى الطبيعية الحقيقية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي
مبدأ اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر
في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي
تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية
هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات
والسكونات طبايع وباعتبار كونها متقومات للهيولى
صور وباعتبار كونها مبادي للمتغيرات في غيرها قوى
قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج
قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا
يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس ح صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل
تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة
الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج ح بل هو
فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات

باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا
ما في حد ما متشابه في اجزائها وهو المزاج يريد تحقيق
ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل من ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب
مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب
غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن ينفعل كل واحد منها
بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال
في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلول
تابع لعلتها ولا ينعكس بل انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات
وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس
الى حارها ويستحر بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة و
اليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية
المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة
الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية بنفسها لا
يتحرك فلا يستحيل بل يتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة
المنبعثة عن قواها اي المتخالفة قال الفاضل الشارح
حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية
الخلاف لما كان هذا الحد متينا ولا المزاج الثاني الواقع بين
استقصات ممتزجة فانكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول

فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما
معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال
تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى يكتسي كيفية متوسطة
توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة
اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها
الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية
متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما
متشابه في اجزائها وهي المزاج وفي بعض النسخ وفي بعض
متشابه في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا يتناهى من
الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات
او الكيفية الذي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة
لحم الناري كحرارة لحم المائي فهذا بيان ما في الكتاب و
قال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التي ليست في معيار الهواء وجمود الارض
دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا
بالاستحالة منها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر
ان الصور انما يفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية
وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور فاعلة بذاتها
لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل
المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات

ولايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك
الكيفيات وبيان ذلك ان الصور النارية مثلا هي المبدأ
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك
بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في مادتها
شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارة
تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان
تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المسائل ولو
كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها
حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك
حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل
على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة
كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة
فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة
هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم
يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا
ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا قد تبين
فيما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان و
هو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا تهبط من الاثير كما مر بل تكون هناك وكان
في المتقدمين من ينكرهما كانكساغورس واصحابه القائلين

بالخليط

بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شي منها صرفا
بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية
وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس ما
كان مغلوبا غايبا عنه لا على سبيل انه حدث بل على
انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا بعد ما كان
غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه يسخن
بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن
الحار بالمخالطة ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت
من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه
وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شي عن لا شي وامتناع
شي م صيرورة شيئا فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه
على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا
مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده. واستدل على
ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت
ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمحصحص حين يحمى من
غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلالاته وهو
الاستدلال بالحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يتعلق
عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة

عكن نفوذها في المسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كحجرين فان المحكوك منها
يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمخلخل
معا الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير الحاح
النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا
محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة
المتضمنة لرقة القوام يقتضي السخونة ايضا والمحصص هو الجسم
الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن
قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل
يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالقسر على نسبة قوامه
وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم
كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى
الاشتمال على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان ن
التسخن بنفوذ النار ونشوها في المايع لوجب ان يسخن
الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة
النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله
وهل الامتلاء من مضموم مقدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع
النشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه
شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به صمام القارورة
شدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث
وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب
ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد

به منه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القمقم الصاحية وهذا استدلال رابع
وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت
على نار تحته فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها
نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي
من حيل المحاربين بحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لثقله هذا استدلال خامس وهو
ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق
الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله في
غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعلك
تقول ان النارية كامنة برزها الحك والحصحصة في
غير تولد السخونة ولا نارية هذا هو المذهب الآخر
وهو القول بالكمون والظهور وانما اورد على الحك والحصحصة
لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال
الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع
وتاثير الخلخلة فيه يصفيه عما يخالطه من الارض والماء
حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالته فوك فهل
يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة في
خشب العضا فيه مختلفة كيفية منها فاشية في ظاهر الجسم

وباطنه ويحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند
اشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الى الباقي
فيه عن الفحم لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا او بروزه
رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك
كمون او بروز لكان اكثر الكامن بارزا وفاز
ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب
بان النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا فيها
فانفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما ينبغي لا يمكن
ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير
محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب
لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان
بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية
الباقية بعد الفحم لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والسحق ولا يدركه باللمس والنظر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها
حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام
بعد هذا طويل الان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل سابات كثيرة
لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك
تقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون بكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم

لا يجوز

لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها يسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قوله
بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قال الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا يظهر للحس
لكونها منكسرة الكيفية للامتزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم
ولا الزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة
لما وراءها انما تكون بسببها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل
بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا يقع لها ظل ويقع لها فوقها ظل عن مصباح آخر
يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة
شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها
بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فتنبه بذلك ان النار الصرفة شفافة
لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار
بالقوة المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول
الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما يكون
شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل من غير ساترة لما وراءها
ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة قوله وربما
كان انفراجه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل
ان يقول ان التشفيف لانتشاره وخلافه لاستحالة الصورية
مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال
لعل التشفيف وعدم الظل في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء

النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكثارها واجتماعها وذلك ان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ستنشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشغاف الذي هو اصلها ونحو ذلك تكون التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون فيها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع في الارض انما تعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء ومخالطة بخارتها وقرب من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا الفينا سبحة مثلا في تنور مشتعل صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشمعة تشتعل ثم تنطفي قوله والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النار هواء وانفعال الكائن في

الارضية

الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقلد على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون ضعيفة لاحاطة اضدادها بها وتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال حالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها تنبيه ثم انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال الاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكره النفس الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول وظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال

سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب
من الاعتدال مزاج البشر حتى صلح لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاستقصات الاربعة وما خرج الامزجة
عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال
وانما قال واقربها في الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده
ليس موجود وفي قوله لتستوكر نفسه الناطقة استعارة
لطيفة شبهه على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبداها الواحد
وبسببها يستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها
وكلما كان الانكسار اتم كانت الكيفية اكمل والنفس الفائضة
لمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على الشيخ واعد
كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورته لذاته لا
بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل الذاته واقول
موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو
الذي فعل لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل
فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت
عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين
لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض بعض
على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان الكتب
الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة

لا بالقلب

لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء
لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء
من حيث هي اعضاء ليست بقريبة في الاعتدال لغلبة
الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها
النفس اولا والمستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن
الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي
فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج
بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي
و الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها من التفرق و
هو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها
لان يصير مبدا للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المرتبة
الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على
التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس
مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله
له نورا فما له من نور والحمد لواهب العقل **النمط الثالث**
في النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية
والسماوية لانها لم يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكها في
معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال
الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة
واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى
ذلك فيتحصل النفس الارضية يتناوله النفوس النباتية و

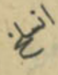
المزاج

الحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي اي
ذي حياة بالقوة معناه كونه ذا الهيئات يمكن ان يصدر
عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة
التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق والمعنى الذي نضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة نتبعان
تعقلا كليا حاصلا بالفعل تنبيه ارجع الى نفسك
وتأمل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث
تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا
تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان
النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت
اول خلقتها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع
والهيئة لا تبصر اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة
ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء
الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس
الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي
يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الظاهرة
والباطنة جميعا كالسكران يشترط ان يكون له مع ذلك فطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة
الانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق
اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا اشترط كونه صحيح العقل
لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يحس باعضائه بل منفرجة

ومعلقة

ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس
بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة
لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة و
الباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء
الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان
نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد
ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ
لم يتبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها ظاهرة
ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم زعم لبراهينه خبط كلها لا
فائدة في الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله
وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان
عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك اتوسط ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي
ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان
يكون لمشاعرك او بمشاعرك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه
على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض
المذكور بل في احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ
بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل
وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط و

والى ما يدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك
في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ آخر
غيره لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي
ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة والباطنة بلا
وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة
تنبيه انتخير ان المدرك منك هو ما تدركه البصر من
جلدك هابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما يدرك بلمسك ايضا وليس ايضا الا من
ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا
في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها
فبين انه ليس مدركا حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او
دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا تدرك
جملتك من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك فامتحنه
في نفسك ومما نبهت عليك بمدركك شئ آخر غير هذه
الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا
تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من
عداد ما يدركه حسا بوجه من الوجوه ولا بما يشبه الحس مما
سنذكره برهان بين ان نفس الانسان ليست محسوسة
فبحث الحق عن المدرك نفسه الى ما يكون اما محسوسا او غير
محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله
وان كان جزءا فهو اما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من
بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو



انسلخ

انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا له
لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو
في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس
مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه
الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون
المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته غافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك
عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان
الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان
المدرك شئ غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل
عنها المدرك لذاته حال الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط
من عقلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور
او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك
بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته
مطلقا فعلا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا
هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو
مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به اثبات الاشياء التي تخفى وجودها قد يكون

بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلول لا بها كما في الدليل
ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة الافان
وجوده له اظهر من وجود علته فان ذهب فعساه
يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان اكثر
القوى يثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم
بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في
الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير
اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين
ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته
وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين والفاعل المعين
لا يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان
يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن
اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل
الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل
ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي
اعضاؤه فقال الانسان عالم بشيء تروان كان غافلا عن
جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس
الذي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عن
هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي

يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدرك المحركة
فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها
وينبغي ان تعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل
امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير المواضع تقربا الى الجهال

اشارة هو ذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره
وغير مزاج هيئته الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة
حركته بل في نفس حركته يريد اثبات ان نفس الانسان
غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها
فيما خذ آخر فيه هو الوجه الذي يثبت به صور سائر
الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور
المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي
من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن
حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع فمن
الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من
الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي
تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية
التي منها جميع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها
الى موادها وصرفها في وجود التغذية والانماء والتوليد
والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال
النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس

الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال النباتية كلها
مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل
ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث
هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها
فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بما فاعليها على
ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية
والحس فاستدل بالحركة الارادية المختلفة اولا وذلك
لانها تقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها جسمية
الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر و
الجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج لانه يقتضي
حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا
او بحسب الاجتماع او بسكونه في مكان اتفق حدوثه
فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد
الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة
الثقيل فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته كما اذا اراد
الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه
عليه لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله
بما نعم كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء
فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه بحسب الحركة
الارادية الى الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة

اقول

اقول ولا الاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة
الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا
وفسر ايضا قوله بل نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركها
الى فوق والمزاج الى السفل فيتركب الحركة منهما اقول
الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فتطبل ومن كل
حركة في جهة يريدها النفس تحدث حركة في مقابل تلك الحركة
يحدث من امتناع العضو عن [illegible] فانه اذا احدث
محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا
الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
يرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج
الى الاسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس
ولا يقصدها المزاج كما كان في حال الحركة عن المكان
الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوي
قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته
الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد
فكيف يلمس به وهذا استدلال بالادراك فانه يقتضي
مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها الجسمية المشتركة ولا
المزاج فانها كيفية ما لا يتاثر عما يوافقها في النوع فيمتنع
المدرك عن ادراكه والادراك انما يحصل بانفعال المدرك
على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة
وكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله

ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما تبع التيا معها
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل
الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام
كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم تداعى الى الانفكاك
وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود
النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها
الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شي يجمعها بالقسر حتى
يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ويتفاعل ويحدث بعد
ذلك المزاج والى شي يحفظ الاستقصات بالقسر
مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا فترقت بحسب طبايعها
وانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والاخر سبب
بقائه ومما تقدم ان علة الالتيام المتقدم على المزاج
وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا
الالتيام متداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع او
الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لانتفاء
المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد
للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شي هو الجامع
والحافظ للمزاج وهو الشي الذي صار المركب به انسانا قوله

فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شي
آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف
في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما
صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء
هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان
كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر
الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه بالبدن لانه يتعلق
اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر
الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية و
النباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير
متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ في الافعال المنسوبة
الى النفس الاستدلال المذكور للحركة والادراك لغرض نذكره
في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته
غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا
بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج
على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه
محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على
هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما يستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها
المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك
الصور والان تقول ان النفس التي هي صورة للحيوان
جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب

ان تكون مستقلة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل
الشارح عن هذا بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة لها وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة
على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك
العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك الاجتماع
ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع
للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ
كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين
هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك
القوى ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي
قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى
ان يحصل الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد
النفس فهذا ما قال فيه اقول وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس
التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومركبها
ومؤلفها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا وما نقله عنه في رسالته وايضا ان كان نفس الام

مدبرة

مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد ذلك الى
الناطقة فانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين
يفعلان بارادة متجددة وان كانت القوة المصورة
مدبرة والمصورة من القوى الجاذبة للنفس الذي يكون
بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث
النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان
الالة ليس من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها
وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره
هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية
ثم يجعلها اخلاطا ويفرز منها بالقوة المولدة مادة
المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ و
تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات
يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب
الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويتكامل
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا لجميع
ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن
ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يتحلل

وقد شبهوا تلك القوى فى افعالها من مبدا حدوثها
الى استكمالها نفسًا مجردة بحرارة بجذب فى فحم من نار
مشتعلة تجاوره ثم يشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة للنار
المجاورة فمبدا الحرارة الجارية فى الفحم لتلك الصور الحافظة
واستعدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فظاهر
ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من
النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها
على الثالث الاخير فهى على اختلاف مراتبها نفس
لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة فى المنى هو نفس الابوين وهو غير حافظها و
الجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر
والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد
بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعنى ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شئ اخر هو النفس سواء كانت نفس
ذلك البدن او نفس اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك
واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذى عنده
اثبته فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة بنفسها

المذكورة

المذكورة فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه
بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك
لان الشئ الذى يصدر عنه الحركة الارادية فى الانسان
هو الذى يدركه وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه
وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربى ثم
قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك وبعقلك وان
مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول
عند حلول الاجل بسرعة فياخذ البدن فى الانفكاك
والانحلال وانما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين لك
ان تلك النفس هى انت فانك لا تشك فى صدور هذين
الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية عنك
الى ان يبين لك بنوع من البيان وله فروع من قوى منبثة
فى اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها
افعال متقابلة كالشهوة للشئ والغضب على شئ والدفع للشئ
والجذب لاخر وهى من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال
بالاخر فاذن هى مبدا لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها
الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى
التغيرات قوى ومن حيث لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا
استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله

445

فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او
اشتهيت او غضبت القيت العلاقة التي بينه وبين
هذه الفروع لح هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن
وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكر ها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت
في الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل تاثرا حتى تمكن تلك الكيفية منها ويصير بطيئة
الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة و
خلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبدو فيعرض
فيه هيئة ما عقلية فيتصل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى
الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب
الله تعالى و فكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف
شعرك وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو
ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع و
الخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد
يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات
لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى
التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض و هذا
اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة
للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعا لات
والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم
وبحسب تلك الشدة والضعف تتفاوت في اخلاقهم
الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا

للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها اشارة
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن الشيء المدرك اذا ادرك و هذا
باطل لح لما فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال
قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا
معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا يوجد الا عند
الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور
ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز
خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة
اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى
الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم
ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فعلين متساويين
في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف
منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة
لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول
الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا
فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة في نفس حيثيتها الخارجية
انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل
وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو
ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال المدرك كذا

عندك كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك
يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى
الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر
الشيء وهو المدرك والى ايراد ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك
ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك
بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين فبدأ التعريف
بقوله تشاهدها بما به يدرك وعلى قوله تشاهدها بحث
وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان
معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط
قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت
النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك للشيء ليس هو
كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك
لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو
النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم
ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز
ان يكون الحصول في آلة الحس متصل بها الحس كانت تلك الآلة
محل الحس او لم يكن فالاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا
عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة
عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير
الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من
الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة
حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة

منها

منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية
هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل
على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال
حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول
فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة باثني
عشر قاعدة مجسمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن
اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين
به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تتحقق اصلا اذ لا حقيقة
لها في الخارج ولما كانت مما يدرك نعلم انها موجودة لا في
الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبطل القسم الاول
وتحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في
قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة عن الشيء
الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله
الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل
لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك
والمدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة
على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت
المتضايفين فلزمه ان يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا
وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة

الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب
الى ان الادراك غني عن التعريف ولا ينبغي ان يعرف و
هو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع
القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ الرئيس تعريف الادراك
ولذلك لم تحاش لحنه عن ادراك اراد ذكر المدرك فانه
لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمتحرك
بل يعتبر للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتوهم والتخيل والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرسمون بعض الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اعني بالتساوي
في تلك الاشياء او بغير التساوي وكيف نسبتها الى
ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في
الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة
والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة لا
النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم
واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في
موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج ونحن لم لا يجوز
ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه فان
الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها

كما قاله

كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا
وان كان مستبعدا بالتزام ان صورة السماء في الذهن
مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من
الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير
مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها
المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون
لم يذهب ولا نعرف ان المحالات المناقضة لا نفسها موجودة
في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما
القول بكون الصورة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد
فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك
القول بان الصورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساو
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو
آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الذي لا حظ
لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ولاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في كونها
بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لم يجز الاستبعاد
الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون لصورة مطلقا
بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع
صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر

الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب
الشيخ ابى البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس
ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق
فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها
قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما
لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا
اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك
اليها والجواب ان الادراك معنى واحد وانما يختلف
باضافته الى العقل او الحس فاذا دلت ماهيته في موضع
على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا
انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول
الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع
فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك
المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع
ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها
لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هي بعينها
والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها
ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا ان يحل

المدرك

المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري
مجرى هذه والاشتغال بها يستدعي تطويل الشرح في الكتاب
بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج
الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امور ورآء
ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الاسود مدركا والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان
مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض للعرض وللجوهر والصورة
للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه
الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن
المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان
الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما
للمدرك لا الشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بعينه
حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا
للسواد ومنها قوله وايضا لوجب لنا اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول
السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد
حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام
فهو جهل وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو بمعنى
كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المرادفة
ومنها قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا
حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه

فاعلا الغرع ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء
مغاير لحصول ذلك الشيء له فالجواب ان ذلك انما يقع
اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان عرف باي
وجه حصل له فان معاني الحصول يختلف فاذا حققنا تجرد ٥
وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه
بذاته وصفاته كما يجي بيانه لم نشكك في ذلك ومنها
قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون
فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون
ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في المركبات المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات الشعور
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات
وغير ذاتنا بنوع من الاعتبارات والشيء الواحد قد
يكون للاعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره
واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة
الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع ع
كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي
تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
يحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في
الحس المشترك او ملتقى العصبين فلو كان نفس الحصول
ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك

ليس هو

ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في
المدرك بحصوله في الالة وههنا الادراك لا يحصل
في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين بل في النفس
هاتين الالتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكو دين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود
في الخارج والقول بانه مثاله وسنحه يقتضي الشك في الاولى
والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما
الابصار فهو حصول مثاله في الة المدرك وعدم التميز
بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض ويجري
مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو
ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في
الخارج والشعور لما في بالمطابقة انما يكون اخذ الشعور
بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما
وانما اشترط فيه الادراك دون الثاني فهذه جمل في
الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها اقتصرنا عليها
ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية
لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب
تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما نشاهد ثم يكون
متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته
مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا
عندما تصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا
لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته

مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه او توهم بدله غيره
لم يؤثر في حقيقته ما فيه من انسانيته والحس ينالها من حيث
هو مغمور في هذه العوارض التي لحقته بسبب المادة التي
خلق منها لا يجردها عنه ولا ينالها الا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس له اذا ظهر
صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق منها لكنه يجرده عن تلك العلاقة
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة
حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكتوفة
باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل
بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى
الادراك اراد ان يبين على انواعه ومراتبها وانواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على
هيات مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع و
الكيف والكم وغير ذلك او ببعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء
عن اما لها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره و
التخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيات المذكورة في حالتي
حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك
للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر
سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة

هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في
التجريد الاول مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة و
اكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد
عن الشرط الاول والثالث عن الاولين والرابع عن
الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم
عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحس والخيال بانفرادها
بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يخصص مدركه
ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية
اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين
ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف
معاني غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني
ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها
فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا
هو المادة تماما ولان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية
ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي
ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين
والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة
نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع
الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود و

لوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين 457
لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن
ان يزول وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون
الشي محسوسا فقط بل و عند ما يكون معقولا ايضا وقد
اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث
حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية
ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس وتقارنها
بصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا
ناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان
يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل
زيد وبعده فان تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشترك فيها
واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في
نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث
هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا ان العلم في ذاته كذلك
قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم
المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق
ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها
التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما ليست هي التي في كل
واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما
حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل
فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث هي صورة واحدة

في عقل

في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل
واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون
كثيرة ولا لان يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
حصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها
فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة
التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما تطرق فيه و
يدرك بنفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ههنا
هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا
جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون
في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه نقض تحقيقه
هذا بما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد
في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته غير ماهيته فهو
معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقل
ما من شانه ان يعقله بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله
الشي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة
فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه
مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته
وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة

فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته
لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل فان ذلك من جهة
القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل
بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله لعمله
يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء
من شانه ايضا ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى
قوله بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم
الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من
شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر مما من شانه ان يكون عاقلا
وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يثبت بعد وسياتي بيانه واورد
الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة
ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او
معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى
او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل اما هي معقولة
لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل
للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل
واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل
كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في
محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته بل الغير
فلا يكون هو عاقلا لذاته بل يصير معقولا للغير بعمل به ذلك

الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي
فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته بل والصورة
المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل
بها ليصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى
لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور
والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات
اوضاع وهي جميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث
هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن
ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون
جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء
معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات
بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي
بيانه لعلك تترقب الان الى ان نشرح لك
ام القوى المدركة من باطن ادني شرح وان نقدم
شرح ام المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ من بيان
انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة
واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة
وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم
يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية
الاحساس بها محتاج الى كلام طويل غير مناسب
لسياق الكلام لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها
لما مضى ولبيان ما سياتي من احوال النفس الناطقة
عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل

مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى
مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة
على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما
يسمى معانى والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف
لتتمكن المدركات من المعاودة الى ادراكها واما
بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما للمدركة الصور و
اما للمدركة المعانى فهذه خمسة قوى الاولى مدركة
الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات
الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ و
يسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات
ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ
ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كان
المدركة اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم
الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته
للحس الظاهر فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلمين عما
هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب عند العقل قوله
اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل مشاهدة لا على سبيل
تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر ما يرتسم فيه صورة المقابل
فالمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد
بقى اذن فى بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها

هيئة الابصار الحاضر فهناك قوة قبل البصر اليها
تؤدى البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها القوة التى يمكنك ان تحكم
ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب اللون هذا
هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج ان يحضره
المقضى عليهما فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس
المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال
على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر
النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهد والحاصل
ان الموجود فى الخارج كنقطة والمرئى خط والنقطة المتحركة
يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه
المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل
فى آن يحيط به زمان ان لا حصول لها فيه ككون الحركة غير
قارة فلولا شىء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى
قليلا على وجه تتصل الارتسامات فى البصر فيه بعضها ببعض
لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام
البصرى مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها
فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها
لقبت بالمشترك وانما ذكرها هنا لتعريف القوة بها
وسنورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على
هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الاثر
فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء للصور

النقطة اليه وانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل
التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان
القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم
قال لم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم
فيه صورة المقابل ليس برهانيا والتجربة لا يفيده والجواب
عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول الشكل تقدم
يقتضي الخلا فان الشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيطة
بالجسم المتحرك فيها وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك
عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول
بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه
مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما قابله
واما قول الشيخ وعندك قوة يحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال
بوجوده على المشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال
الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل
يغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة
ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وللنفس التي يفعل افعالا مختلفة و


اقول

اقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على
وحدتها فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوة
فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد
قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو اثبات الصور
المادية عند غيبة المادة ثم تصير مستتبعا للالوان والاصوات
والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور
اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه
يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما
واما النفس فانما تتكثر صدوراتها فعلها لتكثر وجوه الصدورات
عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم
في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول
ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا
فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالذات
قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين
فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول
حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها
عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة
حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول

ليس

465

الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير
يحتمل ان يكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر و
تذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا
والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة
للمدرك لحصوله فى الالة والصورة حال الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة فى الالة والعقل الفعال
لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه
يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما
قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم فاستدلال لمشترك على وجودهما معا وهو
بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من يحكم على
ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة يدرك البياض والحلاوة
معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك
القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا
الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا
بقوة حافظة للجميع والا فتعلم صورة كل واحد من البياض
والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض
الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي

على جزوي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان
يكون النفس التى هي مدركات للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالة وللاخر
بغير الة قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك
علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ
ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب و
اذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين
والاخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال
ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره فى جزء من الدماغ
تقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء هو
فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان محل
الذوق ليس فى عقبك وعن الثانى انه استبعاد
محض وذلك بقياس الامور الذهنية على الخارجية
قوله فان الحيوان ناطقها وغير ناطقها مدرك
فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة
ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة
معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى
فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما
تحكم الحس بالمشاهدة فعندك قوة هذا شانها و
ايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
حكم منه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو

يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم يتادى من الحواس
اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود
قوة يدركها وكونها مالم يتادى من الحواس دليل على
مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على
ذلك بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن
منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة
فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما فى
الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة
التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية
ولكن الكلى لا بد له من اشخاص جزوية وكلامنا فى جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه
الشاة في صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك
بغير العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل قوة من
هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى
هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح
المصبوب فى مبادى عصب الحس لا سيما فى مقدم
الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها
الروح المصبوب فى البطن المقدم لا سيما فى جانبه
الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم
الدماغ تم فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب

والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الارواح السبعة
التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
تتلاقيان متفرقتان الى العينين والحامل لقوة الذوق
هو الشعبة الرابعة من الروح الثالث الذى مبدئه
الحد المشترك التى بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن
قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى نقبة من الفك
الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من
تسمى الروح الخامس الذى منشاءه خلف الروح الثالث
ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المتقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع
الذى مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال
الشيخ ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى
عصب الحس لا سيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا مقدم
الدماغ فان الحس المشترك كراس عين ينشعب منه خمسة
انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة
الحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس
المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى
الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التى
فى الاعصاب التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب
فى البطن المتقدم والفاضل الشارح فسر المبادى بان
تفسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تغيرم

والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل محسوسة وبواسطة الروح الذى
هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليست لتمهيد طرق تنشر فيها الكيفيات
لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس متاخرا عن
ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافة
بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد يجتمع فى موضع بعدها
للاحساس باقى كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة
الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط قال الشيخ فى الشفا فى صفة القوة المسماة
بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزوية وبالصورة الحسية
وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله
فيكون الدماغ كله التها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال
المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها الة المتخيلة على ما يجىء ولهذا
السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وعد
فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور
الماخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا
الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال
العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى
الجزء الاول الذى فى التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الجزء

ان الوهم تتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان
لهذه القوة ادراك كان الشى الواحد مدركا والخيال و
متصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه تتصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضر
المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها
فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول
ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى
حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشى الواحد يمكن
ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما
بحسب ذاته والاخر بحسب الة وكلاهما بحسب البين
قوله والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى
حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو الة هذه هى
القوة الخامسة وهى حافظة المعانى ومعينة للوهم بالحفظ
وتسميها قوم ذاكرة فان الذاكر لا يتم الا بها قال
الفاضل الشارح حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد
زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان
يكون القوى شتا وهذا شى ذكره فى القانون واقول
ان الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة وههنا موضع
نظر فلسفى فى انه هل القوة الحافظة والمذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام
قوتان لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم نحكم

471

بالشفا مطلقا وقال فی الشفا وهذه القوة نعنی الحافظة
یسمی ایضا متذکرة فیکون حافظة لصیانتها ما فیها ومتذکرة
لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعیدة
ایاها اذا فقدت وذلک اذا اقبل الوهم بقوة المتخیلة فجعل
یعرض واحدا واحدا من الصور الی آخر قوله فهذا یدل علی
انها هی الذاکرة ولکن باعتبار آخر والحق ان الذکر ملاحظة
المحفوظ فهو مرکب من ادراک لشیء ادرک فی وقت آخر و
حفظ علی ما صرح به الشیخ فی آخر هذا النمط والاسترجاع
طلب تلک الملاحظة بالفکر فاذن الذاکرة لیست هی قوة
بسیطة بل هی مبدا افعال تترکب من افعال قوتین مدرکة و
حافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذکر
ان الشیخ قال فی الشفا فی آخر الفصل الاول فی المقالة الرابعة
من الکلام فی النفس ویشبه ان یکون القوة الوهمیة هی
بعینها المفکرة والمتخیلة والمتذکرة وهی بعینها الحاکمة فیکون
بذاتها حاکمة وبحرکاتها وافعالها متخیلة ومتذکرة فیکون
متخیلة بما یعمل فی الصور والمعانی ومتذکرة بما ینتهی الیه عملها
واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حکایة الفاظه
وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوی اقول وقال
الشیخ ایضا قبل کلامه هذا متصلا به وهذه القوة المرکبة
بین الصورة والصورة وبین الصورة والمعنی وبین المعنی
والمعنی هی کانها القوة الوهمیة بالموضع لا من حیث یحکم بل
من حیث یعمل لیصل الی الحکم وقد جعل مکانها واسطة
الدماغ لیکون لها اتصال بخزانتی المعنی والصورة وهذا حکم

صریح

472

صریح بان حامل المتصرفة والوهمیة عضو واحد ومذهبه
ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلین مختلفین
فاذن صدور فعلین مختلفین هما الادراک والتصرف
عن مصدر هو جسم واحد لیدل علی اشتمال ذلک الجسم علی
قوتین مختلفتین قطعا وهذا شیء لا یمکن ان یذهب علی
مثل الشیخ فاذن لیس مراده فی قوله الوهمیة هی بعینها
المفکرة والمتخیلة والمتذکرة ان جمیعها بالذات واحد
وکیف والمتذکرة التی هی الحافظة علی ما ذکر من قبل لا
شک فی انها الخازنة التی موضعها مؤخر الدماغ ولیست
بالاتفاق هی الوهمیة بالذات بل مراد الشیخ من ذلک ان
المبدا الذی ینسب الیه التخیل والتفکر والتذکر والحفظ هو
الوهم کما ان مبدا الجمیع فی الانسان هو الناطقة ولذلک
جعله رئیسا حاکما علی القوی الحیوانیة قوله وانما هدی
الناس الی القضیة بان هذه هی الآلات ان الفساد اذا
اختص بتجویف اورث الآفة فیه هذا الاستدلال متعلق
بالطب علی کون هذه الاعضاء مواضع هذه القوی
والطبیب لا یمیز بین المدرک والحافظ ولا یتعرض لاثبات
الوهم انما تمیز هذه التمییزات الحکیم فالقوی عند الاطباء
ثلث خیال آلته البطن المقدم وفکر آلته البطن الاوسط
وذکر آلته البطن الاخیر وقال الفاضل الشارح
هذه الحجة لا تدل علی کون هذه القوی فی هذه الاعضاء
لانها تحتمل ان یکون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما
یختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلتها فان

افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ
لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى
ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء
او شيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في
حكمة الصانع تعالى ان نقدم الاخص للجرماني ونقدم الاخص
للروحاني ونفعل المتصرف فيهما احكاما واسترجاعا للمثل
المنحية عن الكائنين عند الوسطة عظمت قدرته هذا
تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذة
من العناية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما ذكر
في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية
لهذا الترتيب اللطيف وفي تفسير الاشباح للخيال الى
الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس
او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك
في حكمة الصانع تعالى انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس
في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك
والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من
ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر
واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك
هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع
لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك
صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك

لكن في

لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر
لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة التاسعة عشر
من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا
الذي للبصر والسمع ينبت فيه لان الحس طليعة والطليعة
الى الجهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد
ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منشأه بالحقيقة
من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية
كلامه واذا كان حال العصب السمع المتاخر عن
الذوق هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان
اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح
لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن
تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق
والحجج التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس
هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض
المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية
عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون
الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات
بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار
اشارة
واما نظر بهذا التفصيل في قوى النفس الانسانية التي لها
ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر
القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل

التضعيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة
بالذات لكونها مبادى لافعال مختلفة وكان تضعيفها
على سبيل التنويع وهذه غير متنوعة متباينة بالذات
لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة وانما تختلف
بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات
عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا
هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى قوله
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى
القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب
فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية الجزئية ليتوصل به
الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية
وباستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل به
الى الجزئى قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه
تاثيرا اختياريا والى ما يكون والى ما يكون باعتبار تاثرها
عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها وتسمى
الاول عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق
على هذه القوى باشتراك الاسم او بما يشابهه والشيخ بدا
بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العملى الاختيارى الذى
يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل
فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل
النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى

الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى
يستعين بالعقل النظرى فى ذلك ثم ينتقل من ذلك
باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراى الجزئى
الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه
ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى
تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية
لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى
المشكاة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول الخ
هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها
فى الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار
كونها كاملة بالقوة وباعتبار الى ما تكون كونها كاملة
بالفعل والقوة تختلف ايضا بحسب الشدة والضعف
فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما
يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة
النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها
اياها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور
المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع
فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة
تسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات
الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب
الناس تختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها الشوق ما

لنفسه التي هاسعتها على حركة فكرية سابقة في طلب تلك
المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها
من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من
اصحاب الحدس وتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى اثابتها واما قوتها التي تثبت
للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما تكون عند الاقتدار
على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة كالنفس وحضور
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل
المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس
الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل
فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة
المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات
في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض نسخ الكتاب
يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك يسمى عقلا
بالملكة بالواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل
القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب
الشيخ وغيره وشاهد السهو هو وجود الواو المذكورة
الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيادة وبين قوله
ان كانت اقوى وهي زائدة الحقها الناسخون خطاء
والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله يسمى عقلا بالملكة

جوابا

جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله
منتهيا لاكتساب الثواني لان المسمى بالملكة هو العقل
المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر فنقول
لما كانت الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل
لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات و
الارض الاية وطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر
من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف
السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها
شفافة في نفسها قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة
كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونها اقرب الى ذلك
من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن
شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل
المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة
لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته
من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لانها المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح منهال
وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل
المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة
بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الرجوع

كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو
الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تحته من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية اشارة لعلك تشتهي الآن ان
تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع اما الفكرة فهي
حركة ما للنفس الخ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما
ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في
الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر و
مما يتقارن بها لا باعتبار كما هو وقوله استعراضا للمخزون في
الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونين في الخيال و
الذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي
تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها وربما انتهت
وربما تادت بحركة اخرى في الحدود الوسطى الى المطالب
واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود
الوسطى دفعة وتمثلها المطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات
كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق
او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة
الى عدم الحركة وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط الى عدم الحركة
الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من
العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان

الاثبات

الاثبات ولا امكانه لان الفكر المثبت لا يكون مؤديا
الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر
المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة و
عدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع قوله الفاضل الشارح جعل
الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون
الحدس وقال الحدس هو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن
اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسم الى ما
يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور
بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط
يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة
ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية
الخ يريد بيان امكان وجود القوة القدسية و
تقريره ان للفكر والحدس مراتب في التادية الى المط
بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية
وبطئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول
يكون في الفكر اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون
في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون
لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال
وحد النقصان هو ان تثبت جميع افكاره تخص عند
مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل الشخص بما يمكن ان
يحصل للنوع من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من
ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الو

سطى

لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا
فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار
فاعلم انه سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي
تتلقاها قوة في جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال
وبيان كيفية افاضته للمعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج
النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد
الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين
هما ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا
جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما
واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو
ان تقول ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر
والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك
الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان
الوجود معه انما يحصل معه بحسب كسب جديد كما كان
في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحال النسيان

غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى
جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام
لما سياتي فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات
يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها
وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان
النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة
فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور
جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا
بنفس وهو العقل الفعال قوله وانت تعلم ان شعور
القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره
من قبل قوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في
القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل قوله ارايت اذا غابت عنها ثم
عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك
غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما
فان المعاودة الى الادراك يقتضي تجدد القوة لتلك
الصورة قوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيب عنها
قد زالت عن القوة المدركة والا لما احتيج لذلك وقوله
اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع
هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن

قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجه الاول
لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد
يعود ويلوح له عند مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا انما يمكن في الصور الخيالية تحفظ
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها في عضو او قوة
عضو والذهول عنها في قوة اخرى في عضو آخر لاحتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررناه
من امر القوى الجسمانية ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل
نقول انا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني
فيما تذهل عنه ثم تستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشيء
من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم
اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظة
وقوله فبقي ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه
الصور المعقولة بالذات ينتج ذلك واثبات الجوهر
المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا
بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان
الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر
عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل
لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس

لا يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل
بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما
ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها
والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة
من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله
واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او
الى صورة اخرى انمحى التمثل الذي كان اولا فان المرآة
الذي كان يحاذي بها جانب القدس اشارة الى حالة
الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها بالجسمانيات
اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال ه
اشارة الى حالة الذهول وسببه السبب الذي به
يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة
وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب
الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس
ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال
في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال
تلك الهيئة واعتراضات الفاضل الشارح مكررة

وقد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله
هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس
ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا لان كل موصوف
لشيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال
ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت
على تجرده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة
النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل ما
على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة**
هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة
كاسبة هو العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها
ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة
تمكنه وهي العقل الفعال لما ظهر ان العلة الفاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال و
العلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال
به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس
الذي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان
الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي
ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بالتدريج وقد مر ذكر
قوى النفس المترتبة المتصاعدة الثلاث وهي الاوائل التي هي
العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل
فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاول منها وهي
الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية

وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي
الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد
بها وبمشيئة النفس الذي يجب حصول الصورة معهما
اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين
العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة
القدسية **اشارة** كثرة تصرف النفس في الخيالات
الحسية وفي المثل المعنوية التي في الوهم انما ذكر حصول الاتصال
بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال
فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا
الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف
النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل
المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين
في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس و
تتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات و
لا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوى الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك
مع ذلك في الخيالات فتكسب النفس بتلك التصرفات
اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول
صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن
العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل
الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كلية كلي وجزئياته

يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا
بالجزئيات تصورنا الكليات وسبب التصرفات في الجزئيات
بالمخصصات الاستعداد التام لحصول صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور
لا يستقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل
الفعال والوجه الثاني ان يعتد بهذا التخصيص معنى عقلي
كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى
عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم والملزوم هذه
حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة
الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب
اشارة ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعقول
لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع يريد بيان ان النفس
الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا
جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح
ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى
لانه اراد ثمة لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس
الناطقة ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر
البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا
النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انه جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات و
اثبت لها كمالات يصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة

وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد في
نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين
هناك بقاها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان
امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية
الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث
عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يورد فيما ذكره الشارح ههنا ما يجب ان يبين هناك
قوله انت تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن
الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء
غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون
بحيث يكون لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون
بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه والى فصله
وكاشياء كثيرة يحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة
معا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين
انقسام المحل الى اجزاء سود غير متحرك والى جزء متحرك
غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين
في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله
الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء

البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم
الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث
هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط
فان النقطة لا ينقسم بانقسامه واحدة او اكثر وكالجسم فان
المحاذات التي هي اضافة مثلا لا يحله من حيث هو بل لوجود
جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا
يحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني
هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة او المقدار و
اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذلك
القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث
هو ذلك المحل وليس يقارنه اياه هذه المقارنة بل انما يقع
عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات
معاني غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات تلتئم
من مبادي لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه
لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية عن واحد
بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل
ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة جسم

منقسم

منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير
الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم
منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية
سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل
لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم
انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث
هو واحد وهو المطلوب مع ان الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير
متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه لان الكثرة عبارة
عن الآحاد فان ثبت في المعقولات ما هو واحد فاذا
عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم و معنى
قوله انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام
في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه
انما يدركه بذاته ثم ان كان الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن
المعقول الواحد يستحيل ان يحل فيما ينقسم في الوضع وكل جسم
وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
يستحيل ان يحل فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة
حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا
كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع

ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد

احتراز من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسا
الحال كما م والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الا
كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما
ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان
اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام
الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف
لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا
في الوهم وذلك كالجسم الذي هو يتخصص الى اجزاء غير متناهية
بالقوة او المعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع
ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك
الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ
بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق
الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز
ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى
اجزاء متشابهة فاسم الوهم هو الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة
العقلية الوحدانية قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء
متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في
جسم واحد منقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا
الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين ويجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا
فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع
الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ

م انقسام

لا يكون

لا يكون كل واحد منهما معقولا لفقدان الشرط او لا
يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده
معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة
اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير
يكون مباينا للكل مباينة المشروط للشرط ويلزم من ذلك
ان يجمع من القسمين شيء هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق الماهية زيادة في المقدار والعدد كشكل ما
او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئين
من حيث ماهية المشابهة لهما هذا خلف والثاني
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين
له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد
فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه
قبل وقوع القسمة لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا هذا خلف
والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ان كان كل واحد من
القسمين المتساويين شرطا مع الآخر في استتمام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى
الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون
فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون
حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقول كالجسم الذي

يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة
المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة
اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد
ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون بتجريد
عما يقتضيه ذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة
عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله
في تميم معقوليتها الا بالفرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة
بعدلها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة
لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة
التي جردناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او
تفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست
هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية
لان احد القسمين وان كان مشابها للقسم الاخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التي فرضناها مجردة كانت معشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا
اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضمام
احد القسمين الى الاخر او نقصان اذا اعتبرتها المعقولة

بعد حذف

بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان
التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات
فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي
الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما
الصورة الجسمية الخيالية فتفتقر ملاحظة النفس
اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة
مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول
انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة
المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة
الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك انا اذا
احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد ان
يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات
غريبة مادية كالعين والانف والفم فان فان صورة
العين اليمنى يدرك في مادة او جهة لم يحل اليسرى فيهما
وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونها
على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخر
غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تلاحظها وتلك
الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها
الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي
والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوسات
اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم وهو الطبايع خ
احداث النقش الذي يحدث من الصانع في الشيء
طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البيادر رشما

وهو بالخيالى اولى لان صورها منطبعة فى الخيال من
طبايع هو المدرك بالحس و فى قول الشيخ ملاحظة النفس
للصور الحسية الخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر
منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك و
اعتراض عليه الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى
النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وفيه
لو صح ان الصورة العقلية مجرد عن اللواحق لكان كافيا
فى بيان تجرد النفس لانا نقول ح كل حال فى متحيز
فهو ذى وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق
والصور العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس
نقدح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب
لا ينافى صحة حجة اخرى عليه و الشيخ قد اورد تلك الحجة
ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة
لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل
وذلك انه اوردها هكذى الصور العقلية ليست بذوات
وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا
الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد
ليس بمنقسم والجسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه
المستفاد من الشيخ ابى البركات وهو ان الهيولى غير
ذات حجم و قد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم
لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس فالجواب عنه ان
الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع

والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله
هب ان ما ذكرتموه يقتضى كون الصورة الحسية و
الخيالية جسمانية لكنها لا تقتضى كون الوهمية جسمانية
فالجواب عنه انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل
بغيرها وهو تنبيه او لعلك تقول ان الصور
العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى
الجنسى الوحدانى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى
بالفصول العرضية المصنفة فاسم الوهم فى هذا الفصل
هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان
تنقسم الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى
الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك
الزوائد اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها
قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة
الحيوان باضافة الناطق و غير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو
اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلى قابلا للشركة
او لم يكن فان كانت كانت قسمة المعنى الوحدانى بالفصول
العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى
السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة
بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة
وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا
بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه

الحاق كلي بكلي بجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة
الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في
معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى
المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بعرضناله
ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به
اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من
جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام هذا
هو التنبيه على تحقيق الحق منه وهو ان هذه القسمة يجوز
ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان
ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان
المعقول كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات
نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو حاصل
معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى
ت الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف
ف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل
نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي استدل للنابه على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه
كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به

قبل هذا

قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم
وكان كل واحد من اجزائه البسيطة الذي لا ينقسم
بجنسه العالي اولى بان يجعل البسيط الذي استدل للنابه
لئلا يتعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل
شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول
وان كان معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول
بقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة
في لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني
ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل
وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله
متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل
متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله
لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك
ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدل
قول الشيخ انه يعقل من القوة القريبة من الفعل بان
المعقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتي
فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان تقول
لها فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا

وللنفوس الانسانية واقول الامكان العام يعم
على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع
وعبر بالقوة القريبة الذي مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء
يشتمل على يعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة
القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون
المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره
بالقوة ليست يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى
القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى
القياس فدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني
يعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه لذاته بوجه
فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول كله
علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما
واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته و
صورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل شيئا
كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته
عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته وكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته قوله وكل من يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا اخر ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة
العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو
عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر ويبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة

الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا
هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته
فلا مانع له من تحقيقه ان يقارن المعنى المعقول لهذا
هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل
معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه
معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره
في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يعرض
ذاته ممنو في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك
من مادة او شيء آخر ان كان وقد ثبت مما مضى
ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء
معقولا وانما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء
يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها
وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم
المذكور يقال منيت الشيء ومنو منيه اى بليته وقوله
او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة
فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله
فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة
الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان و
في ضمن ذلك امكان عقله لذاته اى ان كانت حقيقته
مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل
هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك

لغيره وج ٥٠١

امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل
كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير
الكلام فى ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت
اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لذاته بالامكان و
قد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل للشئ فهو معقول
بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا
الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان
العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن
ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشئ
وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق
المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان
يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره
وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد فى جوهر
العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة
المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشئ على
وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل
او فى الخارج يلزم صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل
الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول
انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين فى هذا الفصل حكما
واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط
والثانى بيان الاستثناء وقد لا ظهر ما قدمناه ثم اعترض

على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم
ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهى فهو
محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة
البارى تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة
غير معقولة والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس ما ذكره الشيخ فى هذا الفصل بل هو
مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه احكام الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض
ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى و
ذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع
تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم
ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل
من المجردات ما يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف
يحكم بامتناع ذلك من ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود
يمتنع ان ينفك عن الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى
مجريهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور
لا يعرى عن تصديق ما والحكم يبنى على شئ لشئ معا
فى الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح
ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من
دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه
حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء
والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية

رتبتهما

لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول
واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد
فبني لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في
الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان يكون في النفس
قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس
لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة
جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة الحال
للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا
ع يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل
من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس
واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي
هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر
ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احدهما
متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة
صحة النوع الثالث الذي يتصور تعقل المجرد لا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة
طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي
ع كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع
متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية
عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان

الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي و
الخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب
ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو
هو ماهية الانسان واعتبار حصوله في الذهن من حيث
هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان
والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة
الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا
لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار
الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة
مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من
حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج
فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم
كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان
يمنعها عن ذلك والجواب عنها اتم ما يورده الشيخ
في فصل مفرد وهم وتنبيه ولذلك نقول
ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل
زال عنها المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل
قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو
اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته و
المقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان

التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها
العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى
معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل و
المقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية
للاشتراك المذكور في الفصل المتقدم بقوله فجوابك للاشتراط
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما تحلها من
المعاني المعقولة بل انما لها انما يقارنها معاني معقولة
فيرتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما
اولى بان يكون مرتسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها الخارج
فادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له
بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك الصور
لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من
المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها كانت
حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين
الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر
بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان
كل واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد
منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في الاخر
والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد
منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما

لانهما

لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في
خارج العقل فادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها
معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان
يكون تلك الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن
المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معقول صار
قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله
فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا و
ظهر من ذلك ان كل عاقل معقول فليس كل معقول
عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة
الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون مقابلة لامتناع
جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء مختلفة
بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون
بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى ان
الحركة اذا خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية
اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى
من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم
فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف
ماهيتهما ولا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان
البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها
ولكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد
المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة
للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر

بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس
احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه
لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها والحال
معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان
والثالث ممتنع وهذا اعتراف بان الاولين لا يقتضيان
كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث
في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب
انه لم يستدل في صحة القسمين الاولين على صحة الثالث
بل استدل في صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي
معنى تشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين
اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قائما
بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين و
على الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
واعلم انه لم يحكم بامتناع المعقول على كل ما لا يكون مستقلا
مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له
بالقابلية ولا للآخر بالمعقولية واما القوى الحيوانية
فمنها مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان له بالامكان جملة متصورا بانه اعتراف بان
تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك
يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد
يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد

بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعداد ذات
ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما
يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا
داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم
وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع
له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته
التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر
المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها
على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه
عليه الشك من وجهين ان يقال المقارنة شرط لا
يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع
يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان ن
اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون
الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق المشخصة وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك
ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها
المرتسم عن معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية
المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقدم الفرق بينهما

والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد
ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تخصيصه
التى لحقتها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار
خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز
بين الاعتبارين اوردهما جميعا قوله فتكون جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية
النوعية غير منفك عنها حالتى القيام بالذات والقيام
بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام
بالقوة العاقلة فقط والقسم الثانى ينقسم الى ثلثة اقسام
اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول
هو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية يقتضى كونها
مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقط واما القسم الاول فى
اقسام القسم الثانى وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام
بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان
يستعد اولا الصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل
الصفة ويستعد بعدها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد
لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما
القسم الثانى منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد
وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف
غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون
حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع

ان يكون فلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان
فى القسم الاول وذلك ان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ
يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا
ويرجع الى المتن قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية
ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكيك
اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت
ان الماهية سواء كانت فى العقل او فى الخارج وقوله و
ان كانت انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل وان لم يكن
بانفراده مقارنة معقولين حالين فى محل لكنه مقارنة حال
لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول و
قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الاقسام الثلثة والفاء فى قوله
فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية
ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل
الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع
حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد للشئ
حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء
فى قوله فيكون لجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما
يكتسبه والفاضل حمل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم
الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ
الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر

وقوله او لم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء
وحدث اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة
وبيان فساده وكان في قوله وقد كان قائماً يعني
حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين
المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من
الثلاثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من
الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازماً
للماهية وقوله بلى لعل الاستعدادات الخاصة لبعض
ما يقارن تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه
من كون الاستعداد او لصفة اخرى غير الحاصلة
وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهية
المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج
الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى
المحقق النوعي وهو جواب لشك تقريره ان يقال
المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلاً اذا كان مقارناً
لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لفصل آخر كالصهال
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة قبله مستعدة لها
والجواب ان المعنى الجنسي من طبيعة الجنسية مستعد
لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة
مقوم لوجوده محصل الانية فان لم يكن لبعضها

كالصهال مثلاً خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق
سبقه بتقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك
عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول
فزال ذلك الاستعداد عن الطبيعة بوجود هذا
المانع لا مع كونه طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن
تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت
طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا
يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون
حال الانواع المحصلة المغنية عن المقارنة في كونها
مستعدة لمقارنة اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج
اليه اي انما يكون الانواع مقتضياً الاستعداد لمقارنتها
ما دامت على طباعها النوعية اولى من الاجناس
ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قضيتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام
استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال
اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما
اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة
معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم
من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر
وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل
ما من شانه ان يحصله ما من شانه ثم يكون من شانه
ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما
يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التبديل والتغير

قد بين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم
ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال
نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها
كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى
لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع
وما تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة
واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات
يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن
يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا للذات و
لما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد
باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم
افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه
ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره
بل يجب من ذلك ما يكون مستجمع الاسباب ويمتنع
ما تعوقه بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك
النفس وبقي الكلام في تحريكها **تكملة** الفنظ بذكر [?]
الحركات عن النفس ولعلك الآن تشتهي ان تسمع
كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال
وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل
ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ريدان تشير [?]
الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا

مختلفة

٥١٣

٥١٤

مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي
تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم
ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب
امزجتها من الاعتدال و بعدها عنه كما مر في الامزجة
المعتدلة من اجزاء خارجة بالطبع وتنبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة لجوهرها ويكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان [?]
على تحلل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما
على ذلك الحرارة الغريبة في خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا
لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت
النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنه المركب بالقوة وتحيله
الى مشبهه بالفعل وتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو
ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متأدية
الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها
على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية
مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاها بتلاحق
الاشخاص اما فيما لا يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من [عن الاعتدال]
ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما تعذر ذلك
لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التولد و [جعلت]
نفس الاخر ذات قوة تجزئ من المادة التي تحصلها
الغاذية ما تجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت
المادة المحركة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب

لشخص كامل اذ هى تحرك من شخص حملت النفس المدبرة
لها ذات قوة تصرف من المادة التى تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المجردة فيزايلها بها مقدارها فى الاقطار
على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا ويكمل مع ذلك اذا كان ناقصا
ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى
انما يتم بتصرفات فى مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة فيبدا
لبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون
مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ
فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية
فعل المنمية قوله او ليحصل من ذلك فضل يعد مادة مبدا
لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
ثلث افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى وقوله اولها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضم الهاضمة
المهيئة والدافعة للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره قوله والثانية
القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا
محوجين الى كثرة المادة المتغذية تحصلها والتصرف فيها
وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد

المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء مقدما على
التوليد لبعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوى فى تحصيل
المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان
فى شىء واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار
ومنها طلب غاية ما يقتضيها الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه فيها احيانا
ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وينبعث بعد فعل
القوتين فيخدمهما هذه القوة ينقسم الى نوعين مولدة
ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة
اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى يسمى بعضها اولى
بالقياس الى التى بعد الغذاء خدمة الغاذية والغاذية والمنمية
خدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا
الغاذية فى اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يحلل
لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل
من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد
اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية
فيصير ما يحصلها مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية
قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب
من تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة
اى حينا قال الفقه عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وضمه
وكسره اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل

ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء يتصرف المولدة فيه او انحراف
المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وسعى الغاذية غايته
الى ان يعجز فيحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل
الاجزاء او انحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة
الغريزية لعدم غذائها او وجود ما يضادها اشارة واما
الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى
الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالها مختلفة
بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء
يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة
ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها
تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم
ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات
هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي متوسطها في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث
عن القوى المدركة وتتشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث
عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع
وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او
الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة
ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم
فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع و
هو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى

بالارادة

بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريدا لما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود
هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
تساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوة المنبثة
في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على
تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات بتشنج العضل و
ارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها قوله
ولها مبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله
مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي
البعيدة وقوله ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار
او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين
اشارة الى القوة المتوسطة الشوق بين القوى المدركة و
الاجماع وقوله فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة
المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي القريبة
المذكورة وقوله فتطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى
انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلثة
لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة
ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون
القوى تطيعه الاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن
ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون

الطبيعية ولما كان يتحرك واحدة تميل بالطبع عن ما تميل اليه
بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه
وهو تارك له هارب منه بالطبع او المهروب منه بالطبع
مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور
عرض ما يوجب اختلاف الجهات فقد بان ان حركته
نفسانية ارادية تريد ان يبين كون الحركات المستديرة
الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية
هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفرق
بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا
يطلب شيئا تركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها ربما
تفعل كذلك لتصور عرض موجب لذلك الاختلاف
ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها و
هاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعة
فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض
حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن ميل خارج عن
ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة
المعنى الحسي الى مثله نحو الارادة الحسية والمعنى
العقلي الى مثله نحو الارادة العقلية وكل معنى يحمل على
كثيرين غير محصورين فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد
شخصي كقولك ولد آدم او غير شخصي كقولك انسان هذه
مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية
مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة

التي

التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا
ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما
حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على
كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد
آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في
كونه عقليا تقيده بالتشخص وانما قيد بقوله غير محصور
لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا
كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد
كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران اشارة
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها
ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب
لغيرها يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها
الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالقوى الانسانية
وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام
البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة
وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض
لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة
او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار
له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك
القار انما تقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتصل بها
ويكون ما تقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك
الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة

لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما
بالقوة ومن حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرنا لان
معنى كماليتها المنسوب الى الاول هو تأديها الى كمال ثان
فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا
فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية
والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب
الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة قوله وليس للاول لها الا الوضع و
ليس بمعنى موجود بل فرضي ولا متعين فرضي بعينه عنده
بل بمعنى كلي فللفلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين
معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة
انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله
ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم
الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس
للاولى لارادته الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة
والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال
كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك
الارادة ليس بمعنى موجود بل بمعنى مفروض يفرضه الارادة
وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد
من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك
الكلي فاذن المعنى المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو
اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة للتوجه
اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان

يمتنع

يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول
هو وضع معين مفروض كلي وتعينه بالجسم الجزئي الواحد
لا ينافي كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة
الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة
الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية قوله وتحت
هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك
الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و
ان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل
غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان
المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان
القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول
التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها
ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك
نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها
ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وتصدر
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا
للجمهور لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت
هذا سر والفاضل ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة
في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان
ههنا سرا ولم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول
في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط
السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة
الجزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها الينا الضر

من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل
الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس
بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح
لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر
فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر
مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح
بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص
جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس
الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة
جزئية والشارح الفاضل جعل مبدا الارادة الكلية
نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة
وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع
ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينين هو آلة لهما بل
مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك
الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة
كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا
عنه سابقا الفاضل في النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله
الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي بحكم كلي وباقي

كلام

كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات
عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل
مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع
الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان الغذاء انما
يريد ويتخيل انه غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية
وشأنه ان يطلب الغذاء بحركة وانما يتخيله على الجهة الجزئية
وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس
ذلك دليلا على انه كان ذلك سهلا عنده هذا ازالة شك
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول
الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يريد تناول
اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم
انه اذا حضره غذاء ما جرى تناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان
قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما
يتخيل غذاء جزئيا تذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات
مجردة ثم انه ينبعث عن ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك
الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في طلبه فان
وجد غذاء آخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع
هو هو وهو امر يرجع الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل
على انه كان الغذاء الكلي مثلا عنده **قوله** وكذلك
في قطع المسافر يتخيل الحدود جزئيا ياها يقصد وربما كان
ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما

تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية
والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم
المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة
عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية
ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض
فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقطع
تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء
من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة
الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع
التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع
بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة
ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان
استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولما هذا
ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية
نسبتها الى مراد كلي لا يجب ان يتخصص جزئي لما فرغ من
بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
مبادي للحركات الجزئية جعل كليا في صدور سائر الافعال
الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند
تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكر فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا يوجب

تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف
امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا
من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء
ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي
فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية يصير هي مرادة لاجل
المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركتنا عن
راينا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا
كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء
كلي حصلنا من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا
الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء
جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث
من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا
الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا
البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء
الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد
حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله
المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه
على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك
الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في
الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في
الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون في الخيال ايضا مبدا

لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم
قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة
من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي
معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء
يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي
وانه انما تخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت
والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان تقتضي تخصيص
الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث
هي حركة في الموضع الموضع الفلاني في الوقت الفلاني تشتمل
على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع و
وقت معينين يناقض قوله الحركة تخصص بتخصص المحل و
الوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور
حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
محال وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان
السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة
اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في
الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما
من المسافة ما لم يوجد لم يحصل تحريك الجسم اليه واذا وجدت
امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي

يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد
آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في
الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود
الارادة لا امر يرجع الى الجسم الذي هو القابل بل الى الارادة التي
هي الفاعلة وحين وصوله الى الحد الذي يريده يعني تلك الارادة
وتجدد عزم فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة
تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول
يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قارة
بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض
هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ
لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة
سببا له ثم تكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من
غير ان اثبتت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود
الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو
القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة
خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت
الحركة بسببه واستمرت الى ان يصل بزعمهم من العقل الفعال

مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابليته و
الجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها
يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر
عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل و
لا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا
ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض
النفس في التحريك لانهم هو التشبه بالعقل الفعال
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة
مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد
بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل و
على مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك
العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في
جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تخل بما مر توعد
وتنبيه اما الشئ الذي يسوق الجرم الاول في
حركته الارادية فسنعد ببيانه بعد ما نحن فيه الا انك
يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب
شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العيني فان فيه
ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل
وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب
ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه
عن تخيله لا سيما في حال تكون بين النوم واليقظة

او

او في الشئ الضروري كالتنفس او في الشئ الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شبحا مخيفا جدا او
حسنا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان التخيل
شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شئ وانحفاظ ذلك
الشعور في الذكر شئ وليس يجب ان تنكر وجود التخيل
لاجل فقد احد الاخرين ذكر ههنا ان الحركة
الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان
حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد
لشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو
غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات
النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على
ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك
وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة
ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك
الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من
عدمه وهو عرض ما شعوريه على الاجمال ليتميز الحركة الصادرة
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال
النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه في النمط
السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع
على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون
تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث
والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة

الى غايات مشعور بها تمسكون بامثالها وهي غايات
كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان الغا
والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها
لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به و
حفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها
فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل
على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه
او على عدمها جميعا فاذن الاستدلال بعدم التذكر على
عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد
صرح بكون التذكر مركب من حفظ وادراك على ما
اوضحناه **النمط الرابع** في الوجود وعلله الوجود ههنا
هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له
وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على الاشياء
المختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا
من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله
تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود
هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من
الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم
منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم الواحد

لا على

لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل
اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد
وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو
اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا
من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا
محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى
ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال
واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن
مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان
من حيث هو انسان هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول
صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد
قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه والمشبهة
ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما
ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات
فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا
يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها
والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون
وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان

المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما
جسمانى وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا
والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من
المحسوسات لا من حيث هى عامة او خاصة بل من حيث هى
مجردة عن الغواشى الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف
مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذى هو جزء من زيد
او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان
المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود فى الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم اذا ان كان محسوسا
وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما و
وضع ما متعينين ويمتنع ان يكون مقولا على اناس
لا يكون فى ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك
فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود
غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة هو غير الانسان الواحد فان معنى
الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث
هو حيوان وناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثانى
هو الانسان المقترن بالوحدة فالاول مشترك فيه والثانى
غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد
بقوله من حيث حقيقته الاصلية التى لا اختلف فيها
وباقى الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على
هذا البيان بان الانسان المشترك موجود فى العقل لا
فى الخارج والمطلوب اثبات موجود فى الخارج غير محسوس

ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التى
يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ
مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل
والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة
اليهما وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء
من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو
كذلك فهو محسوس فلنبهه ونقول له ان الحال فى
كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال فى الانسان نفسه
هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم فى الانسان
المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما
يخبر عنه ويحسن الشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فى
معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون
خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال فى كل واحد
من الاعضاء او الاجزاء فى كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال فى الانسان تنبيه انه لو كان
كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس و
الوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى
هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول
فليس شئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علائق الامور
المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة

الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها المباينة
على ان في كل محسوس شيئا غير محسوس ولا موهوم لم
نقتصر على ذلك بل بيّنا ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس
ولا موهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين
الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن
ان يكون محسوسا وبيّنا ايضا على ان المحسوسات علائق
غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة
بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة
بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها
فليست مدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء
خارجة عن هذه المراتب بالذات فهو اولى بان لا يكون
محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من
حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد
غير مشار اليه فكيف بما يتنال كل حق الحق ههنا
اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة
وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود
في الاعيان ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او
العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا
للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان
المقصود من اثبات موجود غير محسوس انما كان اثبات
مبدأ للوجود غير محسوس فلما بيّن ان كل موجود في الاعيان

فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته
المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير
قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وشيء تركيبه كيف لا يكون
كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك
سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن ان الحق هو المبدأ
الاول لسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة
تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته
وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك
بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي
هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
فانهما علتاه المادية والصورية اما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم
مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية
او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية يريد
ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده
والاول ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة و
الى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثاني ينقسم الى
ما يكون علة هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان
يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو
الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل التي
للجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا

من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على
الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك
واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى
قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل
الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل انهما علتاه لان
المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على
الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة
له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليستا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا مقولين عليه ولا هو عليهما
بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة و
الصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجود
فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود ولما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر
الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى و
اشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الا ان
الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان
ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من سطح وخط ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان يريد الفرق بين ذات الشئ
ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن

الغرض

الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها في كونه
موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق
ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر
السطح والخط الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق
بين علل يفتقر اليها الشئ في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات
ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة
اشارة العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية
علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها كالوجود وهي
علة الجميع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية
وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل
الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي
الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما
بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له و
لا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما
يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج
في وجوده الى علة موجدة والى موضوع يقله والثاني يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ
لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب
من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة
الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة
والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة
السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل

اعني العرض

كالصورة ومثال الثانی كالجوهر المفارق الذی هو علة
لصورة الجسم ومادته معا والیه اشار بقوله او لجمیعها وعلی
التقدیرین انما تصیر المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجبة
فیكون هی علة الجمع بین المادة والصورة اعنی التركیب فیكون
لذلك علة للمركب والی ذلك اشار بقوله وهی علة الجمع بینهما
قوله والعلة الغائیة التی لاجلها الشیء علة بماهیتها ومعناها
لعلیة العلة الفاعلیة ومعلولة لها فی وجودها فان العلة
الفاعلیة علة ما لوجودها ان كانت غیر الغایات التی تحدث
بالفعل فلیست علة لعلیتها ولا لمعناها ماهیة الغایة ومعناها
اعنی كونها شیئا ما غیر وجودها والمعلولات ینقسم الی مبدع و
الی محدث علی ما سیاتی بیانه والغایة فی القسم الاول یوجد
مقارنة لوجود المعلول بماهیتها ووجودها معا وفی القسم
الثانی یوجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة
بماهیتها علیه والعلة لا یمكن ان تكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغایة فی هذا القسم لا یكون علة بل ربما یكون
معلولا للمعلول بوجه والعلة انما یكون هی ماهیتها المتقدمة
وعلیتها تكون بان یجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهی علة لفاعلیة
الفاعل والفاعل یكون علة لصیرورة تلك الماهیة موجودة
فماهیة الغایة تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل
علی بعض الوجوه ولا یلزم من ذلك دور وقول الشیخ ظاهر
وانما قید الغایة بقوله ان كانت من الغایات التی تحدث
بالفعل لیصیر البیان خاصا بالقسم الثانی واعترض الفاضل
الشارح بانهم یثبتون للافعال الطبیعیة عللا غائیة و

فی اذهاننا ولا ان تقال الغایات موجودة ح

القوی الطبیعیة لا شعور لها فلا یمكن ان یقال تلك
الغایات موجودة فی الخارج لان وجودها متوقف علی
وجود المعلولات فاذن تلك الغایات غیر موجودة وغیر
الموجود لا یكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان یقال
لیس للافعال الطبیعیة غایات والجواب ان الطبیعة
ما لم یتصور لها تنهی شیئا كان یتحرك مثلا لا تحرك الجسم الی حصول
ذلك الشیء فیكون ذلك الشیء مقتضاها امر ثابت دال
علی وجود ذلك الشیء لها بالقوة وشعورها بالغایة قبل وجودها
بالفعل فهو العلة الغائیة **اشارة** ان كانت علة اولی
فهی علة لكل وجود ولعلة حقیقة كل وجود فی الوجود
العلة الاولی لا یمكن ان یكون صورة لوجوب تقدم الفاعل
علیها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل
علیها اما بالاطلاق واما فی صیرورتها مادة بالفعل ولا غایة
لوجوب تقدم العلل بالوجود فاذن ان كانت فی
الوجود علة اولی فهی علة فاعلة لكل وجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق ای معلول
كان فی الوجود **تنبیه** كل موجود اذا التفت الیه
من حیث ذاته من غیر التفات الی غیره فاما ان یكون
بحیث یجب له الوجود فی نفسه او لا یكون فان وجب
فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القیوم
وان لم یجب لم یجز ان یقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض
موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم
علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا

فیها ح

علیها ح

واما ان لم يقترن به شرط لا حصول علته ولا عدمها
بقى له فى نفسه الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشئ الذى لا يجب ولا يمتنع فكان موجودا
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته
يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن بذاته و
الفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اى الثابت
الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود
بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة
ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من
ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود من غيره يريد بيان ان الممكن
لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان
يحتاج ذاته فى ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج
والثانى باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين
من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس
يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثانى وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار
احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول
تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون
كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته فالجملة معلقة
بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها يريد اثبات

واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج
الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام
فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب
او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر
القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد
ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين
لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب
به قال الفاضل الشارح يمكن تقرير البرهان عليه
من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات و
الشيخ قرر على الوجه الاول فى هذا الفصل وعلى الوجه
الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول
ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج
اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها موجود
مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا وان لا
يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب
وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان
السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب
اذ لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله
لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب
لا بد من وجوده مع المسبب فلو حصل التسلسل لكانت
الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما
لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان فى غرضه ان يذكره

في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة
لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه
استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان
لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين
يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني
علة لما تاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا
الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض
المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح
فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث الى امثاله **شرح** المعلول م
كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن آحادها يريد بيان ان السلسلة الممكنات على
تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه عنه م
ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك
لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة
وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها وهذا تقرير
البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح
فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة
اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها
او شيء خارج عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي
الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة

والكل

والكل شيء واحد فاما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به
الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد
اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل
لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء
يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد
ليس يقتضي الجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون
على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني
ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلق بالجملة
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد
ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل والمركب م
في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي
الثالث هو شيء من شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من مع شيء م
النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل
شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم
يكن بعض الآحاد بالعلية قوله واما ان تقتضي علة اولى لان كل [illegible] علة [illegible] اولى منه بالعلية م
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد
الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل
علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم

للجملة ولا فلكن لاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا
تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شئ فاعلا لبعض
الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما
ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة
اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت او لا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها
بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم
من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد
غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف
الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة للجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة
للجملة انما تبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد
لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكلما ليس بعلة لجميع الاحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة
واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر
الفصل بكونها غير شئ من احادها والاشبه ان مراده بيان
ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة
يجب ان يكون علة ايضا لاحادها افرادا كما قدمناه **اشارة**
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة
غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة
متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة
غير معلولة احتاجت الى علة خارجة فذكر ههنا انها ان اشتملت

على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة
غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن
فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها
تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس
بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات الغير الانتاج
المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة
على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول
يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة
ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة
المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة
والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب
كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته
وهو المط وههنا فقد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده
يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل
واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له
لم يفرد الشيخ له قسما **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء
تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون
ما يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف فيه فيكون للمختلفات

لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به
لازما لما يتفق فيه فكان الذى يلزم الواحد مختلفا فيتفقا بلا
وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف
فيه وهذا ايضا منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا
عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا منكر هذه قسمة يحتاج اليها
فى بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان
بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد تتفق فى امر مقوم كزيد وعمرو فى الانسانية وقد تتفق
فى امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض فى الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة فى امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما
ما يختلف به والثانى ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما
ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون و
الاول هو اللزوم والثانى هو العروض واللزوم لا يخلو اما
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر
وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم فى الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال
لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض فى الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان
لازما للجزء المقوم الذى يكون به الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب
منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه فى شخصه ذلك وهذا
لم يذكر فى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه
واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا

لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض
لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك
الوجود عليهما فان الوجود لهما من حيث انهما موجودان و
عارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالانسانية المفروضة لهذا وذلك عند اطلاق
هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة
لهما وهى مفروضة لما اختلفا فيه من التشخيص وما فى الكتاب
غنى عن التطبيق **اشارة** فلا يجوز ان يكون ماهية الشىء
سببا لصفة من صفاته فان يكون صفة سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى
الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست من الوجود او
بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشىء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية
سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هى الفصل
سببا لصفة اخرى للخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية و
مثال كون صفة ما هى الخاصة سببا لصفة هى خاصة اخرى
كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هى
العروض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم
باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وسائر الصفات
ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية
يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية

توجد بسبب الوجود من الماهية وصدور بعضها من
بعض فلم يجز صدور الوجود من الوجود شيء منها والفاضل
الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه
ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك
انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك
اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان
الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود
الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما راى
وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان
وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب
ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه
اما كون ذلك الوجود مساويا للموجودات المعلولة واما
وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك
اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك
فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على
المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه

يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر
والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد
والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه
الثلاثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان
الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا
لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى
بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية
لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها
بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم
واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك
ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفات
بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات
الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه يقع ايضا
عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل
اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على
ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك
تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في
لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه
اغلاطها اقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول

الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض
الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني
يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض
والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل
وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحيوة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر
الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة
بالماهية وايضا لو كان الوجود مساويا على ما ظنه لكان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب
فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا
ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك
حقيقة الله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف
والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته
ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فلا
الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركه العقول هو وجوده

الخاص

الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية الذي هو المبدأ
الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات وهو
اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا لا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق
لا لوجوده الخاص ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب
الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في
علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود و
لا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي
لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست
هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف لسائر
الموجودات لقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا
على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح
على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ذي مقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى
وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا
ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف
مقتضاها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
يكون في الاشخاص بالسوية ويقع عليها بالتواطؤ
والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ

في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت
متقدمة على الوجود بالوجود بأن قال لا معنى لتقدم العلة
بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة
المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا
نعلم بالضرورة بان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم
هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت
في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان
عنها هذا خلف ثم قال ولما كانت الماهية
قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك
يكون فاعلة من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في
الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها فهو
فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية تجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة
عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا
اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد و
لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع

المقبول

المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو
وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة في غير
اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت لم يكن وجودها علة لها
بل هي مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما
تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة
او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية
عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة
الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن
ان تكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود
الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي
الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت
مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا
الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي
هي اعظم المسائل الالهية شأنا في هذا الكتاب وسائر كتبه
كان التنبيه على زلل اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المسترشدين
باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل
يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره
ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن له علة لغيره لان الشيء
غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج
يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه

واجب الوجود اما الاول فيقتضي ان لا يكون واجب
الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله
ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود
غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ
لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له
او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها
محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون
هو ماهيته او صفة لماهيته وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود الواجب لازما كون الوجود بسبب ماهيته او
بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل
المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب لازما
لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او
جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا
معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود لازما لماهية غيره
للتعين لا يمكن ان يكون علة والا فعاد القسم الاول وعلى
التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان
القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه
المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك

الوجود

الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم
الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك و
بين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار
بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو
ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من
حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو
طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك
الطبيعة المعروضة للتعين يعني ذلك التعين العارض لها
او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها
التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان الاول
ان التعين المعلول قد عرض الموجود الواجب من
حيث هو طبيعة خاصة قد تخصصت بمعنى ذلك التعين
المعلول وهو محال لانه يستدعي ان يكون الوجود الواجب
المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين المعلول وهو محال
واليه اشار بقوله فان كان وما تعين به ماهيته واحدا
فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا
محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به ثم ماهيته واحدا
فتلك في المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به
الوجود الواجب وما تعين به ماهيته الخاصة المعروضة
لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور

علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثانی ان یکون
التعین المعلول قد عرض للوجود الواجب من حیث هو
طبیعة خاصة بعد ان تخصصت بتعین آخر سابق وهو مح
لان الکلام فی ذلك التعین کالکلام فی التعین المعلول
المذکور والی ذلك اشار بقوله وان کان عروضه بعد تعین
اول سابق فکلامنا فی ذلك وبقی من الاقسام الاربعة قسم
واحد وهو ان یکون التعین المذکور لازما واجبا للوجود
الواجب مع کونه معلولا لغیره وهو ایضا محال لانه یقتضی
کون واجب الوجود واحدا معلولا للغیر والیه اشار بقوله
وباقی الاقسام محال ولما تبین استحالة الاقسام الاربعة
باسرها بین استحالة القسم الثانی المنقسم الی هذه الاربعة من
القسمین الاولین فتعین صحة القسم الاول منهما وهو کون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح
جعل قوله واجب الوجود المتعین الی قوله فلا واجب
الوجود غیره احد الاقسام الاربعة وهو کون التعین لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم یکن تعینه لذلك بل لامر
آخر فهو معلول قسما ثانیا منها وهو کون التعین عارضا له
واورد قوله لانه ان کان واجب الوجود لازما لتعینه
هکذا وجعل ذلك الی قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا
وهو کون واجب الوجود لازما للتعین وقوله وان کان
عارضا فهو اولی بان یکون لعلة رابع الاقسام وهو کونه
عارضا للتعین قال وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخیرة وبه صح القسم الاول وتم الدلیل ثم جعل قوله

وان کان ما تعین به عارضا للذلك الی قوله کلامنا فی ذلك
تکرارا للقسم الثانی مع مزید بیان لبطلانه ولم یبق هناك قسم
یحمل علیه قوله وباقی الاقسام محال ولا اشتباه فی ان ما ذکرناه
اشد انطباقا علی متن کلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح
ذکر ان هذه الحجة مبنیة علی کون کل واحد من وجوب الوجود
والتعین امرا ثبوتیا حتی یصح علیهما التلازم والتعارض
ولو کان احدهما او کلاهما سلبیا لما صح ذلك فسقط اصل
الدلیل ثم اطنب فی الاحتجاج علی کونهما سلبیین بحجج
عنادیة وابطال الاستدلالات اوردها علی اثباتهما
کذلك والحق ان الوجوب والامکان والامتناع
اوصاف اعتباریة عقلیة حکمها فی الثبوت والانتفاء
واحد والاشتغال بذلك ههنا لیس بنافع ولا ضار لان الشیخ
لم یتکلم فی وجوب الوجود بل تکلم فی واجب الوجود الذی
لا یمکن ان یتکثر بنفسها من حیث هی واحدة بل یجب اذا
تکثرت ان تتکثر بامر یضاف الیها وسیجیء بیان کیفیة
تکثرها فی الفصل الذی یلی هذا الفصل وقول الشارح الفاضل
التعینات لو کانت ثبوتیة لاشترکت فی کونها تعینا
واختلفت بتعینات اخر غیرها لیس بشیء لان تعینات
الاشخاص من حیث تعلقها بالمتعلقات لا تشترك فی
شیء ومن حیث تشترك فی شیء فلیس بتعینات وقوله
انضمام التعین الی ما یحتاج الی کون تلك الطبیعة متعینة
بتعین آخر لیس بشیء ایضا لان الطبایع تتعین بالفصول
کالانواع المرکبة من الاجناس والفصول او بانفسها کا

البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان يكون
عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف
معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات
اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا
الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان
يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق
هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في
اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب
يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهية
فليس بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود
العارض للماهيات بالاعرض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به
تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير
اشخاصا بتعينات زائدة عامة كما ظنه **فائدة** اعلم ان هذه
الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل
اخرى واذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة
نوعها ان يحمل على كثيرين معنى كل واحد بعلة فلا يكون
سوادان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه وقد تبين مما ذكر في
الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي
واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها

بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص النوع
القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن
تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها
لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها
كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد
بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه
الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص ويغاير الحجة المذكورة
في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت
عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان
النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا
اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان
واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراض
بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل
فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر
يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهي المادة
فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثر فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة

بامرذاتی فان المتماثلات بالجنس انما یتکثر بفصولها بل
هو خاص بمتماثلات نوعیة محصلة من شانها ان یوجد
فی الخارج غیر مختلفة الا بالعوارض ولما لم یکن الوجود
کذلك فقد سقط النقض الذی اورده الفاضل بان الوجود ٦١
تکثر فی الواجب والممکن من غیر مادة **تذنیب** قد حصل
من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعین ذاته و
ان واجب الوجود لا یقال علی کثرة اصلا هذه نتیجة لما مضی
وافاد بقوله بحسب تعین ذاته ان التعین لیس زائدا علی
ذاته فان التعین انما یکون زائدا عند کون الذات مقولة علی
کثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شیئین
او اشیاء تجتمع لوجب بها وکان الواحد منها او کل واحد
منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب
الوجود لا ینقسم فی المعنی ولا فی الکم یرید نفی الترکیب و
الانقسام علی واجب الوجود علی وجه کلی وسنفصل
ذلك فی الفصول التالیة لهذا الفصل والمرکب قد یکون عن
اجزاء یتقدم المرکب کالعناصر للمرکبات وقد یکون عن جزء
اصل یتقدم المرکب کخشبة السریر وجزء اخر یلحقه فیحصل المرکب
مع لحوقه کصورة السریر ولا یکون وجود الجزء اللاحق متقدما
علی وجود السریر والانقسام قد یکون بحسب الکمیة کما ینفصل
الی اجزائه المتفاصلة وقد یکون بحسب المعنی کالجسم الی الهیولی
والصورة وقد یکون بحسب الماهیة کالنوع الی الجنس و
الفصل وکل واحد من الترکیب والانقسام یقتضی ان یکون
ذات الشیء المترکب والمنقسم انما یجب بما هو جزء کما لیس

هو به فان الجزء لیس هو بالکل ولقریرها فی الکتاب ان
ذات واجب الوجود لو التام من شیئین او اشیاء
لیس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها
واجب الوجود کالمرکب من العناصر البسیطة او کان
واجب الوجود ذا ماهیة اخری غیر الوجود الواجب
اتصفت تلك الماهیة بوجوب الوجود فصار به واجب
الوجود کالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك
واحدا کان الواحد من اجزائه بمعنی الماهیة المذکورة
او کل واحد منها کالشیئین او الاشیاء المذکورة قبل
واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود
لا ینقسم فی المعنی الی ماهیة ووجوب وجود مثلا ولا فی
الکم الی اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم
المرکب من الهیولی والصورة لا یتقدم احد جزئیه وهو الهیولی
لان الهیولی شیء بالقوة ومتی حصلت بالفعل فهو الجسم
ولذلك قال الشیخ ولکان الواحد من الاجزاء او کل منها
متقدما اقول الهیولی فی الکائنات الفاسدات یتقدم
بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء علی ما هو کالصورة
اولی وقال ان قیل لعل الماهیة المرکبة وان کانت ممکنة
لافتقارها الی اجزائها لکنها واجبة الوجود للاستغناء عن
السبب الخارجی وذلك بان یکون اجزاؤها واجبة اجیب
بان الواجب من اجزاء ذلك المرکب یمتنع ان یکون الا
واحدا لما مر والباقی یکون معلولا له وذلك الجزء یکون غیر
مرکب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنیة

على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة
التوحيد فالقول بانه مبنى عليه لايخلو عن تعسف وذلك ظاهر
اشارة كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل
فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما للذاته
على ما بان بقى ان يكون من غيره الداخل فى مفهوم ذات الشئ
اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس
الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطق وكل ما ليس بداخل فى مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له فى ماهيته بل عارض فكل ما لا يدخل
الوجود فى مفهوم ذاته بل لم يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته
فالوجود غير مقوم له فى ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان
يكون معلولا للذاته على ما بان فى قولنا الوجود لا يكون بسبب
الماهية فاذن يجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى يوجد
الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو المبدا الاول لجميع
الموجودات فليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
ماهيته هى انيته تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس
يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو
معلولاته اعنى كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره
بغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا
ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة
بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر

اذم

بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة
والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله
فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم فى ما سبق
قوله وايضا فكل جسم محسوس فيجد جسما اخر من نوعه
او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان اخر
على ان كل جسم نوعى فيجد جسما اخر ان كان ذلك الجسم
عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه فى شخصه
وهذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا
على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق
جسما اخر من نوعه فيعنى لفظه الا من قوله باعتبار جسميته
ناقص لمعنى النفى فى قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام
ان كل جسم نوعى فيجد جسما اخر من نوعه ذلك او من
غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان
وكبراه ما مر وهو ان كل ما يجد مساكلا له من نوعه فهو
معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
وهو الحاصل من الفصل ويبنى منه ان الواجب ليس بجسم
ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية
لشئ ولا جزءا من ماهية شئ اعنى الاشياء التى لها ماهية
لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب
الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولا
نوعى فلا تحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى او عرضى

بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية
عن الواجب بجنس او لا انه لا يشارك شيئا في ماهيته
لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان
الوجود فقط وحقيقة الواجب هو الوجود الواجب ثم
احترز ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب
من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل
هو طارئ على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك
لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج وهو امر عارض لها
من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ان
ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته
لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول
او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك لا يكون الا بالذات واكثر
اعتراضات الفاضل الشارح على هذا مخل بما مر ذكره فلا
وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ صرح في
الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب و
الممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان
شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبار
عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا
الشيء المتحقق في الخارج لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في
الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله

عن متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها
جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد
لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في
المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما هو نفي التركيب
بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك
عنه ثم ان كان المقصود نفي التعريف الحدي فالجواب
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان
الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس و
الفصول وبعض البسائط يوجد فيها لوازم توصل الذهن
تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف
بالمحدود فهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب
الوجود غير مركب فلا حد له وهو منفصل الحقيقة عما عداه فليس
له لازم توصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول
الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه
ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم
الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في
موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف زيدا هو في نفسه
انه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل فضلا عن كيفية ذلك
الوجود بل معنى ما يحكم على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحكم يكون على زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من

كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له علة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل
على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا
لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب
له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يضر اضافة معنى
سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات
الماهيات بل من لوازمها لم يضر بان يكون لا في موضوع
هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته ظاهرة **اشارة**
الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما
سوى الاول معلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب
الحصول فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية
البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح تنبيه
الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا
حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند
المثل والنظير والباقي ظاهر **اشارة** الاول معقول الذات
قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها
مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو
عاقل لذاته ومعقول لذاته يريد اثبات العلم لواجب
الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه

لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن
العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك
وما يجري مجرى ذلك يقال يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد
وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما
ادرك فيه من درك فلا صلاحه عليه وعن المواد اي
الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية عن المواد
العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة
اي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما بين في النمط
الثالث تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت
الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس
الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا
اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى
مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم
ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه
المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض
على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدا فواحدا والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون

بوجود الحركة على محرك وبامتناع ايصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من
ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون
بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون
بصفاته على صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر [كيفية صح]
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق
واشرف وذلك ان اولى البراهين باعطاء اليقين هو
الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو
الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو
اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان
ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق
والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على
كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصدق في
الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما قرر في الفصل الاول
من هذا النمط والابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق
بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد سبق الى
الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء
الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة

المفعول

المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك
اوجد وصنع وفعل وهذا وجد وصنع وفعل وكل ذلك
يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما
لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما
يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم
منهم لا يتحاشون ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه
وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري في ان
اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا
فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا
لو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان
كل موجود يفتقر الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير
النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب ان يعتقد في هذا
الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو المعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط
فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي الفعل
موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما
بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال
وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد
حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذا

لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه يسوق الى الاوهام
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما
يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز
منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
وانما قال قد يقولون ولم يقل يقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون
بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى
الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض بقائه يوجدها الفاعل فيه
كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض
عند من لا يثبته فهو لا وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده
لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم
غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون
بذلك وقوله لان العالم انما يحتاج عنده الى الباري الى قوله
حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور و
قوله قالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله
الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني تنبيه يجب علينا
ان نحلل قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهوم
ونحذف عنه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور
يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه
مفعول او مصنوع او موجود اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبرة
فيه فقط والثاني مقارن الا ان البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق

بالفاعل

بالفاعل اقول وانما استعملت لفظة المحدث بدل قوله
موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان
شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما
فانا نقول انه مفعول ولا نبالي الا ان كان احدهما محمولا على الاخر
مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال
موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء وبمباشرة
وباله وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولدا او غير ذلك
او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على
ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله
ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه
لو قال قائل فعله باله او تحركه او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا
يقتضي كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض
فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير
فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان معناه انا نعني ههنا
عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الاخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم
حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون
كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا للمعنى
المفعول واشار الى الزيادات تذكرا ولا التحرك فان المحدث
قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة و

للالة والمحدث فالمباشر يقابله المحدث بالة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض
المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث
بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد
الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم
ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث فيهما
ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مسا وبالمحدث
بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة
فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على
معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ مهنا على انه مسا و
للابداع واستعمل المحدث على انه مسا وللمفعول والذي يقابله
بمعنى المحدث على انه مسا وللفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم
ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا
وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا
للتناقض او كان انضمام غير ذلك البعض اليه مقتضيا
للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون
كون احدهما تكريرا او كون الثاني تناقضا ويصرحون به
فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق
معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا

الماء فاعل للتبريد والمرجع به في امثال هذه المباحث
الى الادباء وانا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول
ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يتبع
الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع
اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا
تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان
الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد و
الصنع كانهما اشتملا لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء
ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى
فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بالارادة لان الفاعل
في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد
العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن
للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعل الاحراق ولا
الماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم
توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر
من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال
فعل البرد والخمر كذا فالمانع من فعل بغير ارادة فان ادعى
احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تستدعي تسليم
صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض

على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا
يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل هذا
او كان بعض مفهوم الفعل فلا يضر ذلك في غرضنا ففي
مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم
كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الموجود موصوفا بانه
بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود
لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان
يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر
انه اصطلح ههنا ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح
عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا
الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى فذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء و
ان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة
لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب
بماهياتها لا لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا
يتعلق بالفاعل فاذن هو وجود شيء اما ليس بواجب واما
وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين
في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا و

بالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث
ههنا بحث اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان
حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند
الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو
باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو
متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل
المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج
لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة
افادها لكنها غير متعلقة بمتن الكتاب تكملة واشارة
فالآن لنعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول انه مفهوم
كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون
على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني
واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما
واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود
بذاته من حيث المفهوم او بمنع شيء من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه
اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق
بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على
مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص
بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم
ويجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق

فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان
هذه الصفة دائمة الحصول للمعلولات ليس في حال الحدوث
فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق
العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد
ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم
اهو كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا
مسبوقا بالعدم فان بذلك يبين فساد ما ذهب اليه
الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من
الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره
يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره
دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما
فاذا الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث
المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل
عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى
قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما
معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات
وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان
لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا بغير الاخص ولما
ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب
بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب

الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز
ان لا يكون في حد نفسه واجبا بالغير بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن
ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه
واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون
للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع
اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول كائن
دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو
كان ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان
التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة
بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله
فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على
الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر
الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم
الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا
والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى
قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم وغير الدائم ليس ان الدائم يصح
ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث
مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه ليس بصحيح لان منشأ الخلاف

عنوان المعلول فاى شئ يتعلق بفاعله مذهب الحكماء
الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا
او غير حادث وذهب الجمهور الى انه متعلق به فى حدوثه
دون وجوده على ما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط واعترف
به هذا الفاضل فكان من الجواب ان يحقق الحق فى ذلك وتحقق
فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى
بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو ان لم يكن
الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم بذلك فبينه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة
ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب
بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير فى وجوده
ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس يفيد فى هذا
الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا اضرار
كما صرح به فى اخر الفصل فلو كان هو الامكان وكان
الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له
فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين
ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه
بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان
مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم

قال

قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظى لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود
العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا ان الازلى يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان
كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى
افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه
لا خلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير تراضى
الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن
ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم دلوا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكره
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل
بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول
فليس يتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون
بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة
يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها
معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ وان احترزوا
عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على

القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلى يستحيل ان يصدر الا من فاعل ازلى تام فى الفاعلية
وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله
غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى
فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية و
ايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية
حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم
الالهية ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا
الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان
فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية
المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجيء بيانه
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية
الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل
وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت
مع البعد ومثل هذا فهذا ايضا بحادد بعدية بعد قبلية باطلة
وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد
ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شيء آخر
لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتالف
من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد

وبيانه

وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته
هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلذلك قبل لا تتحد
مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التى يوجد القبل والبعد بها معا بل قبل زوال قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس
العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد و
لا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات فى
ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون
حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة و
حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين
فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء
لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب
فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية
خفى الماهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل و
سنشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم
احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه الابحاث
تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها
وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه

انا نبهنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود
القبلية والبعدية الخاصتان به فانه هو الشيء الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبله بهذه الصفة لا لذاته
بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس
بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين
بها يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان
تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر الاقسام
القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس
تميز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة
لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيان لا
يوجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين
يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد
الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على
وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك
استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان
يقارنه واذ تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبلية لو كانت موجودة في الخارج
لكان القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى و
يتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي

يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه
في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح
تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في
زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق
قبلية اخرى يعتبرها الذهن ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما
اضافيان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان
معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيان عقليان يجب
ان يوجد معروضهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا
في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك
لان العدم المقابل لشيء ما يكون معقولا لا بسبب ذلك
الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية من حيث هو
معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض
آخر الزمان على البعض هو هذا السبق المذكور في عدم
الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان يقتضي
لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان
له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان
لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
وان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص
بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن انفصال

جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا
من آنات الثانی ان یجوز وجود قبلیة وبعدیة لا یوجدا
معا فی جزئین من الزمان من غیر زمان یغایرهما فیقتضی
یجوز کون العدم قبل وجود الحادث من غیر زمان
یغایرهما قال وایضا ان قیل فی الفرق ان القول
بالقبلیة والبعدیة یمکن مع القول بکون کل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء آخر ولا یمکن مع القول بحادث هو اول
الحوادث لانه ینافی الاشارة الی ما هو قبل اول الحوادث
اجیب بان معنی قولنا الیوم متاخر عن امس لیس هو
انه لم یوجد معه لان الیوم لم یوجد ایضا مع الغد وان
سلمنا ان معناه انه لم یوجد معه کان سلب المعیة اضافة
عارضة لهما مغایرة لذاتیهما فکان المعقول منه ان الیوم
ما حصل فی الزمان الذی حصل فیه الامس وحینئذ
یعود التسلسل وان لم یکن معناه انه لم یوجد معه بل
کان معناه ان الیوم لم یوجد حتی کان امس فلفظ کان
مشعر بمضی زمان وذلک یقتضی ایضا ان یکون للزمان
زمان آخر قال والقول بمعیة الزمان للحرکة ایضا
یقتضی بمثل هذا البیان وقوع زمان فی زمان آخر
والجواب ان الزمان لیس له ماهیة غیر اتصال الانقضاء
والتجدد وذلک الاتصال لا یتجزی الا فی الوهم فلیس له اجزاء
بالفعل ولیس فیه تقدم ولا تاخر قبل التجزیة ثم اذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتاخر لیسا بعارضین یعرضان الاجزاء
ویصیر الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم

الاستقرار

الاستقرار الذی هو حقیقة الزمان یستلزم تصور تقدم
وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشیء آخر وهذا
معنی لحوق التقدم والتاخر الذاتیین به واما ما له حقیقة
غیر عدم الاستقرار یقارنها عدم الاستقرار کالحرکة وغیرها
فان ما یصیر متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له فهذا
هو الفرق بین ما یلحقه التقدم والتاخر لذاته وبین ما یلحقه
بسبب غیره فاما اذا قلنا الیوم وامس لم نحتج الی ان نقول
الیوم متاخر عن امس لان نفس مفهومیهما یشتمل علی معنی
هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الی اقتران
معنی التقدم باحدهما حتی یصیر متقدما واما المعیة فمعیة
ما هو فی الزمان للزمان غیر المعیة بالزمان اعنی معیة
شیئین یتفقان فی زمان واحد لان الاولی یقتضی
نسبة واحدة لشیء غیر الزمان الی الزمان هی متی ذلک
الشیء والاخری یقتضی نسبتین لشیئین یشترکان فی منسوب
الیه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلک لا یحتاج فی
الاول الی زمان مغایر للموصوفین بالمعیة ویحتاج فی
الثانیة الیه **اشارة** ولان التجدد لا یمکن الا فی تغیر
حال وتغیر الحال لا یمکن الا لذی قوة تغیر حال اعنی
الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحرکة ومتحرک
اعنی متغیر ومتغیر لا سیما ما یمکن فیه ان یتصل ولا ینقطع
وهی الوضعیة الدوریة وهذا الاتصال یحتمل التقدیر
فان قبلا قد یکون ابعد وقبلا قد یکون اقرب فهو کم
مقدار للتغیر وهذا هو الزمان وهو کمیة الحرکة لا من

جهة المسافة بل من جهة المتقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم
اللذين بنى على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد
الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه
التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا
في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو
عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع
لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة و
متحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث
فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل
لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات لما سياتي في النمط
السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما سيجيء
بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم
يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تنبيها صرح بتسميته
فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك
لان الحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة
وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة
الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء متقدم بعضها على بعض
تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود و

الحركة

الحركة تتجزى بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر
منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان
هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه
العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر و
انما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة و
المتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم
والتاخر في الحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من
جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في
المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة و
الزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت
الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة ولولا ذلك لكان البيان
تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذه التحديد الذي
ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة**
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان
وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه لانه غير مقدور عليه
او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في
نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه
وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع

ولولا ذلك لكان اذا قيل [illegible]

يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة
وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما
ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر
عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن
في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه
ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا
امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر
عليه فاذن كونه ممكنا مفهوم مغاير لكونه مقدورا عليه فهذا
الامكان ليس سببا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او
بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض
والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن للحادث يتقدمه
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث فيه فهي قوة وجود الموضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث
ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا
تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى
وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر
بالقياس الى مصيره موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان
يصير ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير
هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان
جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها

وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات
فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وذلك الصورة
والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع
حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشيء
واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان
لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ
لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف
ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا
كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع
المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء
تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول عنها
مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم
الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات

الممكنة فی انفسها فهی امور لازمة لماهیاتها عند تجردها
عن الوجود والعدم بالقیاس الی وجوداتها وکذلك
الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا یمکن
ان یکون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا یمکن ان
یوجد فی الخارج والموصوف بالامکان ماهیات
کثیرة مختلفة هی موجودات العالم باسرها وهذه لها
احوال للموصوفات فی انفسها فهذا ما اردت تحقیقه
فی هذا الموضع لیزول الاشکالات التی یورد ههنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشیء قبل وجوده
نفی صرف فلا یصح الحکم علیه بالامکان ثم معارضته
ذلك بانه موصوف حینئذ بانه مقدور للقادر وذلك
یقتضی تمیزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات الممیزة
عن الممکنات مع کونها نفیا صرفا خبط یقتضیه عدم
التمیز بین الاعتبارات العقلیة والامور الخارجیة واما
قوله لو کان الامکان موجودا کان واجبا او ممکنا و
الاول محال لکونه وصفا لغیره والثانی محال لانه یلزم من
ذلك ان یکون للامکان امکان فالجواب عنه
ان الامکان فی نفسه اعتبار عقلی متعلق بشیء خارج
من حیث تعلقه بالشیء الخارجی لیس موجود فی الخارج
هو امکان بل هو امکان وجود فی الخارج ولتعلقه
بذلك الشیء یدل علی وجود ذلك الشیء فی الخارج و
هو موضوعه ومن حیث کونه قائما بالعقل موجود فی
الخارج وله امکان آخر یعتبره العقل وینقطع التسلسل

بانقطاع الاعتبار کما مر فی التقدم لا یقال وجود شیء
فی العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة
فی الذهن علی انها صورة لموجود خارجی مع عدم
المطابقة والاعتبارات العقلیة لا یوجد فی العقل
علی انها صورة شیء فی الخارج بل علی انها احکام موجودات
فی الخارج واحکام الموجودات غیر موجودة فی الخارج
من حیث هی احکام بل یکون موجوده من حیث
هی محکوم علیها واما قوله امکان الحادث لا یجوز
ان یکون حالا فیه لان الحادث قبل وجوده یمتنع
ان یکون محلا لشیء ولا یجوز ان یکون حالا فی غیره
لان نعت الشیء لا یکون حاصلا فی غیره فالجواب
ان امکان الشیء قبل وجوده حال فی موضوعه فان
معناه کون ذلك الشیء فی موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حیث هو فیه وصفة للشیء من
حیث هو بالقیاس الیه فبالاعتبار الاول یکون
کعرض فی موضوع وبالاعتبار الثانی یکون کاضافة
لمضاف الیه ولما لم یکن وجود هذا الشیء الا فی غیره
لم یمتنع ان یقوم امکانه ایضا بذلك الغیر واما قوله
لما کان الامکان صفة اضافیة مستدعیة لوجود
المتضایفین فهو انما یتحقق بعد ثبوت الماهیة الموجودة
ثم منه تقدم الوجود علی الامکان فالجواب
انه من حیث کونه صفة اضافیة انما یتحقق بعد ثبوت
المتضایفین ولکن یکفیه ثبوتهما فی العقل ولا یجب

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق
معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي
لامحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم
بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع
او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى
فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فلتحقيق
ما مر في الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج
وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن
الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل
موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع
وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار
كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث
الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة
قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها
كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة
ولو حصلت قبل الحدوث ووجود الحادث كان موقوفا
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود
الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر الجواب
عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا
عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر
عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط



يستتبعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم
لا ابتداء مع على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه تنبيه
الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية
الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن في الجملة الى ما يكون
استحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا
يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان التحقيق
لحدوث الذاتي مبنيا على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث
وهو وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى
ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر
الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن
غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى
احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر
المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع و
الخامس بالمعلولية والاخيران تشتركان في معنى واحد وهو
التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى
آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء
فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يجب وجود
المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية
وهو كحركة المفتاح الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر
بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس
الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالمعلولية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه لا ان

ارتفاع المعلول لكونه تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لامع المتاخر اما المتاخر
فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وانما يقال للمعنى المشترك
تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات و
الشيخ استعملها فى قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه
قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع
على المتقدم بالعلية والذات اما فى هذا الكتاب فقد
سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر المعلولية الذى هو احد قسميه
ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر
ما للشئ بحسب عدمه عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا
بالعلية وهذا التاخر اعنى الذاتى بالمعنى المشترك هو تاخر
حقيقى وما سواه فليس بحقيقى لان التاخر بالزمان او بالمكان
والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما وهو
هو لان المقتضى لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر
بالذات فلا يمكن ان يعرض متقدما وهو هو لان المقتضى للتاخر
هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق
الوجود واعلم ان التاخر بالمعلولية يجب ان يكون فى الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون فى
الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون و
لذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا
فى الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر

ووجود له آخر ليس عنه وما استحق هذا الوجود الا وآخر
حصل له الوجود ومتوسطه كان وصل اليه الحصول والوجود
فاما الاخر فليس يتوسط بينه وبين ذلك الاخر فى الوجود
بل يصل اليه لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر
وهو بيان للتاخر الذات بتقرير فى بعض اقسامه ومعناه
ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعنى المتاخر
كالمعلول مثلا عن آخر يعنى المتقدم كالعلة مثلا ووجود
المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود الا
والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته
ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه
وبين علته فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر
وليس يصل الى المتاخر من غير تلك العلة الا مارا على
المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة
متوسط بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط
بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا
لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما يقول حركت يدى
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك
المفتاح فحركت يدى او ثم تحركت يدى وان كان معا فى
الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للمتقدم
الذاتى ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم
بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها
مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول
هو ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة

وان كان المراد شيا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل
قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد و
المفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول
تقدم الشئ الذي منه الوجود على الشئ الذي له الوجود في
الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه
البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض امكان
انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في هذا التقدم قوله ثم انت تعلم
حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته متحليا عن غيره قبله
بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون
له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي لما
فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون
له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله
بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ التي بحسب
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو
انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما كان
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته
وكلاهما مغايران له وهذه الحال اعني التجرد عن الاعتبارات

في

لا يكون الا في العقل والحال التي له متجردا عن الغير اما العدم
واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجود. فهي حاله
بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه واما بلا وجوده
وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود
فان اللاوجود المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا العدم او باللاوجود
ثم قال ففي قول الشيخ انه مستحق العدم لو انفرد او
لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق
العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان
اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد
انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات
لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل
لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم يكن
اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها
عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في
قول الشيخ او لا يكون له وجود ولو انفرد ليست بمعنى
العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام

اللاوجود

كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت
ماهيته وتقدير الكلام النتيجة ان تجرد تلك الماهية
عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
تنبيـــه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث
هي على الحال التي هي بها تكون علة من طبيعة او ارادة
او غير ذلك ايضا من امور تحتاج ان تكون من خارج
ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة
حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب
او المعاون حاجة المنشار الى منشار آخر او وقت حاجة
الادمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع
او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد
ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر
ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما
يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة
والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة
لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان
علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وكذلك
الحالة التي للنفس النباتية التي تصير علة لحركة غير طبيعية
ولا ارادية لحالة التي تكون العلل التي هي فوق هذه
العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل وقد
ذكر منه ستة اصناف يمكن ان تشتمل عليها قسمة وهو

ان يقال

وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما
عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة لتتمكن
من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط
بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهي
اما ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي
والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليست بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع
قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة
متخذة الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على
ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا
على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح
الالف والدال وآدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة
بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد
يكون له داعي وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة
الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه فقد
عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها
مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا
شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل
واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد

بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل
فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة
العدم ويصح ان يكون شرط الوجود معلول ثابت على انه
ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك
المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم المعلول يتعلق بعدم
كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا
لا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا لما ذكر الامور
التي يتم به علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها
ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما
عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها
واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته
علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة
فاذا وجدت كانت طبيعية او ارادية او جازمة او غير
ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه
وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما
اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع لم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود
المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب
وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد
وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله
واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله

معلول

معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا
مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد
ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قلنا
لم يبعد وان كان من الواجب وجوبا ان يجب سرمدا
لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا
القطع بوجود علة هكذا مبني على ان العلة الاولى
يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك
مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق
الزمان على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور
الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور
الثابتة بعضها الى البعض ثم اومى الى ان مثل هذا
المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة
المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه شيء عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر
من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون
متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظة الابداع
بحسب الاصطلاح المحصل القريب من استعمال الجمهور قوله
وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا

تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق
بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم
وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو
ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا
زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على
ما استعملها في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة
من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء
وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود
زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع
اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحدث يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين
بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث
مرتبتان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطاء
كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان يرجح
احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد
يمكن ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان
وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد
وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان
عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه المحدث فلا يكون

واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفيه في
وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف
وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه و
يفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان
المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى
من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه
ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك
الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل
يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه
فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجيحه جذعا
اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد
كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون
ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع
الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب ويظهر من
ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يجب المعلول
وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة
في عليتها وانما رسم الفصل بالتنبيه والاشارة مع اشتماله
على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا
الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب
من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا و
هذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل
المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل
الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها

بت غير مفهوم ان علته ما بحيث يجب عنها آ واذا كان
الواحد يجب عنه شيآن ثم حسيين مختلفتي المفهوم
مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه
او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا
فينتهي الى حيثين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان
ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا
شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس
اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه
بحيث يجب عنه ب تأي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذا المفروض
ليس شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيآن اما
ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف
فيهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه و
المراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من
لوازمه وح لا تكون حيثية يستلزم ذلك اللازم هي
بعينها ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية

الاستلزام

الاستلزام غير خارج عن ذاته والا لعاد الكلام وعلى
الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية
الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق
له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة
وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي
يلزمه بحسب وجوده بسبب مغايرة ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن
كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء
الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض
بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل
منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر
يلزمه اما الوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض
الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه
اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد
يوصف باشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك
في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم
المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب
ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول
الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها
لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود

اشياء فوق واحد سقل بها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة
عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى
مسلوب ومسلوب عنه سقل بانه ولا يكفى فيه ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى
قابل وشى يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون
له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشى عن الشى
ام يكفى في تحققه فرض شى واحد هو العلة والا لامتنع
استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور
لا يتحقق الا بعد تحقق شى يصدر عنه وشى صادر لانا
نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافى
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول
فوق واحد فلا محالة يكون في ذلك الامر مختلفا ويلزم
منه التكثر في ذات العلة اوهام وتنبيهات

قال قوم

قال قوم ان هذا الشى المحسوس موجود لذاته واجب
لذاته لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود
لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين
فان الهوى في حضيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل
هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان
اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء
فقد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم يريد
ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها
وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها
واول اختلافهم في الشى الغنى عن المؤثر الذى هو موجود
لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد افترقوا
الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسات والى قائلين بانه
غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة
قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات
وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط
واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى
شى وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى القوام
ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشى من ذلك ممكن ثم استدل
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى

بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في
قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حتى حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية
القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فهؤلا افترقوا
الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى
قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم
من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من
القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما
متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب
الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك
ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة
او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهو بعض
القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او
بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم
من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين
قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس و
الد واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب
اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير
وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب
الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود

متفقة ل

واحد

واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود
لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود الاشيا عنه ولولا هذا
لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية
لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد
فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في
الوجود قالوا وهذا محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها
معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه
الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فينقطع
اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم
وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده
الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء
آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهؤلا هؤلاء لما فرغ عن ذكر
اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال
القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا
زمانيا وهم المتكلمون وكثير من المليين والثانية الى ان بعض
ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور
الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل
غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا
على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث
لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور منها
وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد

منها موجود واذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في
الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان
لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود فانها في
حكم ذلك عقلا ايضا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل
الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله فوجوده بالفعل
الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما
لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية
يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا
نهاية له ومنها تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما
لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله
ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طلبوا علة تخصيص
حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات
التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده وافترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او الفاعل او لشيء غيرهما والى قائل
بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين
مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة
افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت
بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء

انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا
بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك
الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه
منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر
غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان
للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير
تخصيص ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين
متساويي النسبة اليه في كل الوجوه فانه يختار احدهما
لا محالة وبغير ذلك في الامثلة المشهورة وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين
المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء
الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين المتأخرين
بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله ووراء هؤلاء قوم من القائلين
بحداثة الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه
لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد
شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها
لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب
الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته

واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك
يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت
فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت
فاعليته ممكنة احتاج فى فاعليته الى سبب آخر كما مضى
بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التى لا يتوقف وجودها على شئ غير ذاته
ككونه قادرا او فاعلا او عالما ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وباطنا وظاهرا وهى لا تكون واجبة
للذات بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب
الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها
اسناد الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه ولا يكون
لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك
الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية
قوله ولا يجوز ان يسنح ارادة مجددة الا لداع ولا ان
يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك
بلا تجدد حال وكيف يسنح له ارادة لحال تجددت و
حال ما تجدد لحال ما مهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن
تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر
زال مثل الحسن من الفعل وقتا ما يتيسر او معين او غير
ذلك مما عدا وقبح كان يكون له لو كان قد زال او
عائق او غير ذلك كان فزال لما كان الفاعل المختار

عند المتكلمين

عند المتكلمين هو الذى يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه
يخصص الطرف الذى يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق
بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند
الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى
ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا ما
متجددا يقتضى امتياز احد المقدورات كشوق ما او ميل
اليه وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون
كل ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق و
الجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير
وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس
او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية
والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به
للشعور به فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك
لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز
ان يحدث شئ من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير
تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجددة انما يكون كحال
الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك
الشئ فى تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امر آخر و بحسبه

انا دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة
غير زائدة على العلم بقوله وان لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما صدور
الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما ان يكون بعض الاوقات
اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد
شيء اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال هو اجلت
التجدد لا مرتين حسن من الفعل وقتا ما يتيسر يعني القول بصلوح
بعض الاوقات او معنى يعني ضرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا
او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعله الامر
نال كيف كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال
عنده وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه. قوله قالوا
فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير و
الجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي
ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه
قائم في كل حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب
الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت
عليه ولما فرغ من الاشارة الى تقدم الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث

اراد

اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى
ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل
هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا
بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع
ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو
ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع
ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت
الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم
الى ذلك ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث
فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبين لك ان المعلول
يمكن ان يكون واجب الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
من الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث
لا اول لها وبيان وجوه الخطأ قوله واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ
فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان
يصح ان يقال الكل غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد ممكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على
الكل كما على كل واحد اشار الى الجواب عن الحجة الاولى
وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به
على كل واحد يقتضي القول بامكان حصول غير المتناهي في

فى الوجود لامكان دخول كل واحد منها فى الوجود
وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها فى الوجود بحيث
لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله قالوا ولم يلزم
غير المتناهى من الاحوال التى تذكرها معدوما الاشيا
بعد شئ وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا
نسلم ذلك كونها غير متناهية فى العلم اشارة الى الجواب
عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهى اذا كان معدوما
فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة
التى ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على
مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التى
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا فى وقت من الاوقات
فاذن ازديادها لا يكون قادحا فى كونها غير متناهية
قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما
لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا
نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا توقف على
كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثانى لم يكن يصح
وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج
ثم لم يكن البتة ولا فى وقت من الاوقات يصح ان يقال ان شيئا
كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان
ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اى وقت فرضت وجدت بينه
وبين كون الاخير اشيا متناهية ففى جميع الاوقات هذه
صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم

بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
كل واحد منها فى وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها
وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف يكون مقدمة فى ابطال نفسه وبان تغير لفظها
تغير الا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية
وهو ان معنى توقف الحادث اليومى فى ذلك الوقت
متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا
الحادث محتاجا فى وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد
ذلك الوقت الى ان ينتهى النوبة اليه فهو قول كاذب
ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت
هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا
يقع بينه وبين الحادث اليومى من الحوادث الا عدد
متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا
ففى جميع الاوقات يكون هذا الحكم حقا وان كان معناه
ان الحادث اليومى لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له
قوله فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع
الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات و
الاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك لزوما
ذاتيا الا ما يلزم اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير
لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل
من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف
نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعنى العقول
التى لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة

غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس
الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب
ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم تبعها
يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك
الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه
هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد
ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في
القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس
مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل
اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما
الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر
المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على
ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة
فهو يستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان
ترتب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة
القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى
ان لم يكن مستكملا بصنعه لم يكن فاعلا بالقصد والارادة
وح كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عذر
القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري
اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه

يفعل

يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني وهو
ان يكون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي
يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها
ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال
لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها
والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت
للوجود مبدءا اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان
يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يشتمل
على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب
ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي
ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك
على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك
الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساق ذلك
الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب
الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك
رسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **تنبيه**
اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء
خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته
وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر
خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة في ذاته مثل شكل
او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية
او قدرة او قادرية فهو فقير يحتاج الى الكسب هذا تعريف

لمعنى الغنى المقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول
يقتضي ان لا يكون لمعلله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات
الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود
غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره
والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو
الهيات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيات الكمالية
الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات
الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان
الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته و
الهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولم يذكر
الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان
الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق
في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى
كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية
قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور
فهو فقير يحتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة
فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير
لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان
كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول
كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيء واحد فهي خارج عن قانون الخطابة وليس كذلك
فان الحد محمول على المحدود لكن يصير مفهوما قريبا من فهم

الجمهور

الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على قولنا الفقير في شيء
فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المطلق وذلك يجري
مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد
صرح في شرحه لهذا الفصل بان المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية
الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور تشبيها بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود
بالذات هما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه جاريا مجرى قول
من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان
الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا
والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا
بل لو قال ان الشيخ تلطف في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق
بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد
الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد
التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني
قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين
متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون
عنه آخر يكون ذلك الشيء اولى واليق من ان لا يكون فانه
اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا

لم يكن ما هو الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب
كمال ما ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل
ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير
حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق
الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى
مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن
به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان
ما هو احسن به في شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له
احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر و
ان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو
احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين
الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله
غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال يفتقر في كسب
الكمال الى غيره تنبيه ما اقبح ما يقال من ان
الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا مما تحتها لان ذلك
احسن بها وليكون فعاله الجميل فان ذلك من المحاسن و
الامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل
شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود
الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله
ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية
التي هي تامة اما بذواتها واما بعللها مع ابداعها وانما
سلب الغاية عن فعل الحق الاول لجلالته مطلقا لان

الفاعل

الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما
من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي
كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته
بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث
ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته
واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية
لفعله بل هو لذاته فاعل وغاية الوجود تذنيب
انعرف ما الملك الملك الحق هو الغني مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لانه منه او مما منه
ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر
سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي
قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو
وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى
الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا
والثاني افتقار كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون
كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه
فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه
صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه
اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من
يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب
ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل و
غيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او

في كل شيء م

ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستفيض غير جواد فالجواد
الحق هو الذي يفيض عنه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي
لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم
يحسن به فهو بما يفيده في فعله تخلص يريد تعريف معنى
الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني
ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحقا
مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه وان لا يكون لغرض وعما في الكلام
بيان للعرض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة
ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي
وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء
لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا
معنى لها سوى هذين فاقول هذا الكلام يقتضي كون
جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة
يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على
ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي
بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة
دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا
ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول بغيته اي طلبته فابتغى
كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح
في امثال هذا الكلام الذي استخفه الخواص والعوام جرى مجرى
النكت بل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل
على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن

ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن
معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف
ووقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه لا للعوض والجواب ان الجواد
انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول
ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو
حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال
كمال غيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت
بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب
آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي
لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا
لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا
حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او
المزيل للمرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير
الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد
غيرها بانها لها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ
تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف
الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما
ان من عرف البارد بانه من يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية
كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول

فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او
بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد
من كل فاعل يكون على مرتبة من هذه المراتب قال
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا
لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل
الثاني من هذا النمط اقول بما قضيتان اشتركتا في
الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك
به وتباينتا بالمحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال
وههنا بانه متخلص اي مستفيض ما وظهر ان هذا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون
طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون جاريا منه مجرى الغرض
فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون
عند المختار انه اولى وواجب حتى انه لو صح ان يقال انه
اولى في نفسه او احسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه و
ارادته اولى واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد الملك الحق
لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية
فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون
بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما
يفعله لغرض يعود على غيره لا الى ذاته وذلك لانافي
كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض
فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان
الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن
بان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض

له مطلقا

له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا بل القياس الى
السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه
كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال
مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة تتميم كل ما له حركة بارادة
فهو متى تم احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه
منفصلا او مستحقا للمدح مما جل عن ذلك جل عن الحركة
والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل
وينعكس عكس النقيض الى ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى و
العقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم** وتنبيه
واعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه
شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون انما
بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى لما بين ان الفاعل الذي يفعل
لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو
ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره
بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في
نفسه على تلك الصفة يقتضي لاختيار الفاعل الفاعل
اياه فهذا هو الوهم فقد نبه بما مر وهو ان حسن الفعل
ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل
المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره
مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين

بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه
كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان
اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب
والا فلا والقبح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولهذا
مايذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزه و
التمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة
وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجدان طلبت
مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق
مع وقت الواجب اللائق يفيض عنه ذلك النظام على
ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهتدي سبيل تفصيلها لما بين ان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان
بين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة
كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد
وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او
الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل
نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على فعل الموجودات مع الاوقات المترتبة غير
المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في
واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام
على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع
الاحوال تعقل ذلك الفيضان فيها وهذا المعنى هو عناية
الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد

قال

قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة
هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن
غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم
باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن
هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا
لاعتبار معنى الغني في ضده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض
لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع
الى الغير لانا نقول الاتيان بهذه وعدم الاتيان بها متوقعه
في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان
الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل
السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا
على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس
المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل
بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض
عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر
الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها
ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات
المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشك
غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم
الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت
المطلوب به وحده في الفصلين بعده ثم فسر الباقيين
في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان

الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا
ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي
العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي
التي كلامنا فيها هي ليست مما تباشر تحريكها ولما فرغ من
ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال
ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت
انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء
على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا للاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع
لم يقع الا فيه وان عنيت شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات اقول هذا يدل على انه يرى
تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن
قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري
لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل لشيء على
وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فاما
الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد
شيئا لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي
من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين و
انصف تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد يتعلق

قد يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية ويعلم ان
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولية يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
لجوهر بفضيلة لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يشبه
العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس ما يتجدد
ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون بحصل
الطبيعة او بعدم سهو والامور الدائمة لا يجوز ان يقال
لم يزل شيء لها شيء مفقود ثم حصل ولا يجوز ان يقال
ايضا لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالا اتفاقا جا
حقيقته ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
العقول الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا
في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس
الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث يتمم ليطلب مبادي
الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية
تتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر
قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل
على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول
اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان
ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية

منام

وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في
النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين
كلية وجزئية وبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة
الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزوي التي تنبعث
الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها
لا يتصور بالكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة
للجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى
بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه
فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر
في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما
هو احسن واولى والثاني ان المراد الكلي كامر ليس ما يتجدد
وينصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال
كالكميات المتصلة بل تكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة
او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال
اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم
يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له
وهو مع حصول طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة
ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون
والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة
عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور
جزئية متجددة وتنصرم على الاتصال وقد يحصل الجميع ما يطلبه

بالحركة

بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي
لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة
باجسامنا من حيث هي ناقصة بطلب مبادي الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ
الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس
السماوي فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها
على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق
وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء
من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة
ابداننا في العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه
الالفاظ لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل
القطع والستر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس
وهو ان صاحب الارادة الجزئية والكلية يجب ان يكون
شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة
اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها السماء
لداعي شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا
عن عقلنا العملي بهذا ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة
وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين
مما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما من تصور

حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون
الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا
التحريك يكون لداع اما شهواني واما غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر
عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز
ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع
الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من تخيله فيغضب وايضا
لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات
متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا
العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال
ذاته وحاله او لينال ما يشبههما كل تحريك ارادي فهو لشيء
يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار
محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة تسمى العشق فاذن
لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك
المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات وجب ان تحصل
بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء
المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها
من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون بالحركة لينال الذات
المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة
تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال
حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن

حاصلة

حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال حالا
من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه
ويجب ح يكون الحركة مما يناسب اما ذات المعشوق انه
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض
من الحركة وح لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف
فاذن يكون هذا التقسيم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان
لمعشوق لا يخلو اما ان يكون لان ينال ذاته وحاله او
ما يشبههما قوله لو كان الاول لوقف اذا نال او
طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من
حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان
المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة
يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه
لكان لا يخلو اما ان يكون وقتا ما او لا يحصل ابدا فان
حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو
طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور
بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان
يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات
المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء
متحصل الذات خارجا عنه وليس من شانه ان ينال
وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان
يكون تحريكه لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي

موردا القسمين المذكورين اعنى الوقوف عند النيل و
طلب المحال وهى ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر
قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع
الدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعا
ويكون كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل
لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اى فلا ينال
الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم باتصاله وذلك اذا كان
المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه
بالتعاقب وكل عدد يفرض ما هو بالقوة يكون له خروج
الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه
حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ
دون الذاهب المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبها
بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا
عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث
هو افاضة على السافل فيكون المتشوق يعنى محرك
السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفى بعض النسخ
فيكون المشوق بفتح الواو ويشبهها ما يعنى يكون ما اليه
تشوق التحرك هو يشبهها ما بالامور التى بالفعل
يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة
راشحا عنها الخير الفائض اى فى حال كونه راشحا عنه
الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد
الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما

بالقصد

بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح
عن معشوقه وفى لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو ان
الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن الفعل عليه
ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك فى احوال الوضع التى
هى هيات فاضة وانما يحرك ما بالقوة منها فيخرج الى
الفعل بما يمكن من التعاقب يعنى ومبدا ذلك الامر الذى
يحصل التشبه به يكون فى احوال وذلك لان الخروج من
القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركة لا يقع
الا فى اربع مقولات كما بين فى العلم الطبيعى والفلك
لا يمكن ان يتغير فى ثلثة منها التى هى الكم والكيف و
الاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا فى
الوضع وانما قال التى هى هيات فاضة لان الاجرام النيرة
تفيض انوارها مثل الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيات ليست بذاتها فاضة لكن لما كانت معدات
الافاضة وصفها بانها فاضة وانما يحرك ما بالقوة
فيها يعنى فى السماء بحركة الفعل بما يمكن من التعاقب و
لذلك يحصل الشبه فهذا تقريرها فى الكتاب وانما وسم
الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التى هى التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر
المتشبه به اعنى العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا
لكان التشبه فى جميع السماوية واحدا وهو مختلف
ولو كان لواحد منها بالاخر تشبه لتشابه فى المنهاج
وليس كذلك الا فى قليل يرشد التنبيه على كثرة العقول

العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فی
بعض اقواله الی ان المتشبه فی الجمیع شیء واحد هو العلة الاولی
وقد اشار فی مواضع اخر ان کل فلك فقد یخصه معشوق
تتشبه ذلك الفلك به فنبه الشیخ فی هذا الفصل انها
کثیرة وسنذکر الوجه فی کونه واحدا فی الفصل الذی یتلوه
وتقریر الکلام ان المتشبه به لو کان واحدا لکان التشبه
فی جمیع الاجرام السماویة واحدا وذلك لان الجسم من
حیث هو جسم لا یقتضی حرکة الی جهة معینة ولا وضعا
معینا ولیس للافلاك طبایع تقتضی وضعا معینا والا لکان
التنقل عنه بالقسر ولا جهة معینة فان وجود کل جزء
من اجزاء الفلك علی نسبة محتمل فی طبیعة الفلك المقتضیة
لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ایضا لا یجوز ان یکون
طبعها انها تريد تلك الجهة او الوضع الا ان یکون الغرض
فی الحرکة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض
تبع للارادة فاذن السبب اختلاف الاغراض ویلزم
من ذلك اختلاف مبادیها المتشبه بها واعلم ان
بعض المتفلسفة فی الاسلامیین وغیرهم ذهبوا الی
ان المتشبه به هو الجسم وکل فلك سافل یتشبه بما یحیط
به علی ما سیاتی بیانه والشیخ ابطل ذلك بانه یقتضی
تشابه الحرکات فی الجهات والاقطاب وان اوجب
قصورا فانما یوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا
مخالفة ولیس التشابه موجودا الا فی قلیل یعنی فی الممثلات
لفلك البروج غیر ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج فی الحرکات

والاقطاب

والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه
الفلك بالعقل هو بان یستخرج کمالاته اللائقة به الی
الفعل کما فی العقل وهذا معنی مشترك بین العقول
ولیس لما به امتیاز کل عقل عن آخر مدخل فی ذلك فاذن
المتشبه به شیء واحد والجواب ان خروج الکمالات
الی الفعل امر کلی لا یمکن ان یصیر غایة لحرکات جزئیة بل یجب
ان یکون غایات الحرکات الجزئیة امورا جزئیة یلزمها ذلك
المعنی الکلی وتلك الامور وان کان اختلاف الحرکات
قد دل لنا علی اثباتها فلیس لنا الی معرفة ماهیاتها
المتخالفة طریق علی ما یجیء بیانه قال ویحتمل ان یکون
سبب اختلاف حرکاتها هو اختلاف هیولیاتها
بالماهیة کما یجیء بیانه فلا یکون کل هیولی قابلة الا لحرکة
خاصة والجواب عنه مضافا الی ما مر ان ذلك یقتضی
کون الحرکة المستدیرة طبیعیة وقد مر فساده وهم وتنبیه
ذهب قوم الی ان المتشبه به واحد فقط وان الحرکات کان
یجوز فیها ان یکون متشابهة ولکنها لما کان سؤالها
ان یتحرك الی ای جهة اتفقت فینال الغرض بالحرکة ثم کان
لها ان تطلب الحرکة علی هیئة نافعة لم یجب وان لم تکن
الحرکة فی اصلها لذلك جمعت بین الحرکة لما استدعی منها
الحرکة من الغرض وبین جعلها علی هیئة نافعة ونحن نقول
لو جاز ان یتوخی بهیئة الحرکة نفع السافل جاز ان یتوخی
بالحرکة ذلك ایضا وکان لقائل ان یقول لما کان لها
ان یتحرك وتسکن سواء لدیها الامران مثل جهتی الحرکة

ثم ان كان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان
الاصل انها لا تعمل لاجل السافل انما تطلب شيئا
عاليا فتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة لذلك
قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر
قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاته يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير
ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان
يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل
ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه
وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون لكل واحد
منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمشي في حاجته
سمت موضع واعترض له طريقان احدهما يختص بوصوله
الى الموضع الذي فيه قصده ووطره والاخر يضيف
الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته
ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع
غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى
على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول
ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية
في حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك

القصد

القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في
نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان تم لها
به خير تحصلها والحركة كانت لا يضرها في الوجود و
ينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او
اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصير
حركتها لنفع الغير استحال قصدها نفعا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة
وان لم يمتنع من جهة العلة قصد اختيار الجهة لم يمتنع قصد
الحركة فكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ قال وذلك
لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما من اجله شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر
ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشئ الاخس فهذا
ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل
الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة
يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون
فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل
الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن
حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة
الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بانه بطلت التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم
من الفرق بين اصل الحركة اختلاف هيئاتها بان التمسك
بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك

على تقدير كون الحركه والسكون بالنسبة الى الفلك على
السواء فالعلة الداعية الى اسنا داصل الحركة الى التشبه
هو بعينها داعية الى اسنا دهيا تها الى مثل ذلك قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم
على ما يتبع الاختلاف من التنبع فاذن المتشبه بها امورا
تختلف بالعدد اى اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما
تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن
الاختلاف وهو تبع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود
وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان جاز
ان يكون المتشبه به الاول واحدا او لاجلها تشابهت
الحركات فى انها دورية هذا اشارة الى ما ذكره وهو
قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ
على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعنى العلة الاولى
واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد
ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم
تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه
به غيره او شاركا منه ومن غيره لم يكن متشبها به
وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها النفا تها
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة ما يوجد للحركة وان لم يكن
علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة

وكذلك

وكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه القريب بحيث
يمكن ان يتشبه به لا يمكن ان يتصوره الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار
العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشترك
منها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها
لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص والجواب
عن الثانى ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجب لذاته لان
المتصرم لا يجب لا مر ثابت فاذن هى للافلاك ليست
بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه واذا جاز
ان يكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا بحسب ذات الفلك
فان يكون استدارتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب شئ
اخر اولى **زيادة تبصرة** الآن ليس لك ان تكلف نفسك
اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى
البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون
هذا فكيف عن هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد
تشبها بما يرد منه على التجدد امر ان يعرض منه فى بدنه
انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض
فى بدنك انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى
فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة
تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات
عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية
وانت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة

لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الحركة
من بدنك ثم ان الشيخ هيهنا ضربا آخر من البيان مناسبا
لما كان فيه فاسمع قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما
يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت
كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبداه في صيرورته
بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء
مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن ههنا
شي ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبداء
المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد
ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف
نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى
البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثير من
كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار
الى ذلك بما يرهل الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك
عن الشي المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا اولا
وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبداء الاول
لتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة في
افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي
تلك الافكار نوعا من المحاكات وكثيرا ما يعرض للبدن

من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس
كاضطراب بعد اودهشة اوسكون امر غير ذلك
فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم
الفلك انفعال يستمر تابع لانفعال يحصل في صورته
ويجري مجرى خيالاتنا في ابتعاثها عن الانفعال الحاصل
لنفسه من تصور كمالات مبداءه المفارق الحاصلة
له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة
عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر
لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو
تجرد النفس الفلكية واصح بعل ما اطلعت على احوال
نفسك خفي قبل ان تعرف احوال النفس الفلكية
فاجتهد وما في الفصل ظاهر وههنا قد تم كلامه في
غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك
الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان
وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله
تنبيه القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك
القوة التي للسماء ثم يسمى الاولى متناهية والاخرى
غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المعنيين
النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق

وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للملائكة صح

الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك
الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا
تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في
الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال وقد يمكن
فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فيجوز
النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق بشيء
ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان
او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون
بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب
المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة
او كثرة فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف
الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة
ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة
مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء
ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه
والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة يختلف عدد رميهم ولا يصدر عنها عدد اكثر اقوى

من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل
غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة
والثاني بالمدة والثالث بالعدة وانا نقرر ذلك فنقول
نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية
واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل
بالمدة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي
تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير
المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع
انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو
ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي
التي يقع بها البلوغ والوصول موصلا الا بالفعل فان
الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع
في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي
زمانا لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير
فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا
دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون
لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به
ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم
ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم
الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون

ومن تبعه الى نفسه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير
واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا
او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد
الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا
مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من
غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي
لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون
في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا
عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها
قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي
تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان
قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما تقع في زمان
كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس
بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف
للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس
فيه حركة وان عنوا به انا نصدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين
زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع
المباين لذلك الحد قال وكذلك اورد وابدل لفظة
المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور

انما يصدر عن علة موجدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك
عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة
وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الاتصال
ميلا فاذن هي موجدة ان الوصول والميل من الامور التي
توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان
كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل بان
يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي
حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين
زمان يكون الجسم فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل
يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير
المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل
حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة
حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا
مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم
راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي
قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحد
لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا
هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل و
اوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها
الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما
تنقطع بالوصول اليه بالحركة التي تقع بها وصول بالفعل
هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا تقع بها

وصول الا بالفرض وانما ذكر المتحرك الموصل بقوله غير
متحرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية
على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم
يسم المتحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر
كما مر وانما وصف المتحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا
بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار
الى امكان وجوده في ان بقوله فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد
ذلك الآن الثاني بقوله انه يزول عنه كونه موصلا الى
قوله لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المتحرك
كونه موصلا مع ان المتحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون
باقيا عند عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي
الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة والارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان
محركا وهو اشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد
الى آن الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي
زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان
وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل
في زمان آخر فلا بد من فصل بين الزمانين ولا يجوز ان
يكون الشيء في ذلك الزمان لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه عن النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر
الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد في الآن

ما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل
وكان اللااتصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا ايضا
معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة
تمشي في غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي
الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الآني ممتنع الاجتماع مع علة عدمه اكتفى
بذكر عدمه المعني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى
تغاير الآنين بقوله والآن الذي فيه يصير غير موصل دفعة
غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب
وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال زمان في
السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
ومهما قدم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية
على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم
الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا
لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا
بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب عنه في
الشفا بان قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او
دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا ان يكون عدمه
في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن
استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي
بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع
الزمان الذي بعده وكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي

هو في جميعه معدوم ليس اما اخر ابل غير ذلك الآن ولا يستحيل
ان يتصف الشيء بصفته في زمان ويكون في الآن الذي
هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال
هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين
الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان
زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا
ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه
وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل
هو الذي يستحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره
لم يكن الشيء يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد
الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها
فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح
توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك
تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك
الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا
هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذلك السبب بل
اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب
الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة
بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين
دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل
بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيه

من الكلام

من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله
فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون
غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة التي
هي التي يستحفظ بها الزمان وهي الدورية لما فرغ من
اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المط
من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد و
ينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة
للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له
ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هي مقدارها يجب ان
لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي تختلف يكون
اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون
بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة
المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان
اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الواحدة الحافظة للزمان
متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد
ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون
المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار
غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا

ضعيفة

لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يحرك عنه
ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان
يزول كونه موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة
بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي
حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات
الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد
رد عليهم من بنا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع
دفعة بل في زمان فلا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل
جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها
على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا
يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل
يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل
قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في
الشفا وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان بدل
لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا
لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون
فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها
تبديلا غير مؤثر في المعنى واما الحجج الصحيحة فربما توهم
فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة
فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة تذنيب
فالحركة التي يجب ان نطلب حال القوة عليها من حيث

هي

هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الاول
من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها
هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين
في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية
فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من
حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا
الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر
من هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ما متناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ مفروض
حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك
المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي في القوة في الجانب
الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا هذا محال يريد به
بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم
ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما
فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان
محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني
فلما تشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما عنه اشارة الى فساد
القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا
وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته

جسما آخر من مبدإ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب
الامتداد الزمانى او بحسب العدة فى القوة فان غير المتناهى
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك تحرك
جسما آخر من مبدإ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب
الامتداد الزمانى او بحسب العدة فى القوة فان غير المتناهى
سببها فالجسم الاول ذو الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك
القوة بعينها من ذلك المبدإ المفروض فيجب ان يحرك
الثانى اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو
قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة
الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى
ما زيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من
معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك
الاعظم وهذا مما لم ينبه الشيخ فى هذا الفصل الا انه بين مامر
فى الفصل السادس من النمط الثانى ومما سياتى ولما كان مبدا
التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يتبع الزيادة التى للقوة فى
الجانب الآخر التى فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم
منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد
فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان
هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه
ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياها متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية
بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا

خلف فاذا القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية
او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام
بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه فى هذا
الفصل هو اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض
المشهور الذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون
التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم منه
انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا
هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على
مامر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر هو ان القائلين بتناهى
الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها
رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت
من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد صحيحا فضلا عن ان
يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه
ههنا ما رد به بعينه عليهم وهو ان يقول ليس للحركات
التى يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما
فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان
المحكوم عليه ههنا كون القوة قوة على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان القوة قوية على تحريك
الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت
فى القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن
موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان لكن
ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انهم انما استد

على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال الاول. الشيخ
لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا
بل ذكر في النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان توجد في وقت
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا ثلم ذلك
كونه غير متناه في العلم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء
وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف
بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتا
اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل
ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا
فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك
الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما في خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في
جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الاخرى بحسب
النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك امر معتبر
خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا
فنقول لما كانت لا نهاية للحوادث في الجهة التي تلي
الماضي واردناها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن
الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما
الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها

مبدا

مبدا واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبايع المقسورات المختلفة يجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك
الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي
في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه
فلم تقع الي بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة اذا كان
شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم فان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر
اطوع حيث لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان
يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو
ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا
للمنع عنه بل كان ذلك لقصر بحاله كما مر فاذن كبيره
وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا
عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسما ما
لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب
الجسم تفاوت في القبول بل عسى ذلك بسبب القوة
وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة
بالطبيعة اذا حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم
خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم
فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره صارت في القبول

لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب
القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سياتي في
المقدمة الثالثة وهناك سيبين التفاوت كما كان في
الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة
بحسب الفواعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر
اذا كانت مشابهة القوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من
الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيه تلك
وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتناسب محالها
المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها
والفاظ الكتاب ظاهرة اشارة نقول لا يجوز ان يكون
في جسم من الاجسام قوة طبيعية يحرك ذلك الجسم بلا نهاية
لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره
في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر و
اقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة و
قوله وليس زيادة جسم في القدر توثر في منع التحريك حتى يكون
نسبة المتحركين في المحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى و
الى سبب الاحتياج فهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر
منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة وليس كذلك لما مر في
المقدمة الاولى وقوله بل المتحركات في حكم لا يختلفان والمحركان
مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهي كون

التفاوت

التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله
فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض
ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه
تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية
كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتمة لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس
الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت
من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا
لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره
وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر
ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة
الثالثة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم انا انا ذكرنا ان الشيخ
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فنبه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي
بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على
امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم
ماخوذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان اقامه على
امتناع كونها محركة بالطبع اخص منه ولا ما يجب ونحو ذلك لانه
لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة
حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة

القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك
بالطبع الذي نقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه
متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع
بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم
بانقسام محلها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا
البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان
امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبادي للتحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده.
تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي
مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة
عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية انها
لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة
بالحركة الدورية هي السماء فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير
متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان
القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت
المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس
بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارق اما نفس
واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما
تحاولها لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا
احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى
شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة

يكون

يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن
القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
وهم وتنبيه ولعلك تقول جعلت السماء يتحرك عن
مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك
امر عقلا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت
هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية
قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا
يجوز ان يكون عقلا بل قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فيه على ان ذلك
غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك
النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية
وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد
فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار
انتسابه الى ساير العلل مبدأ قريب وبه يتحلل ما اشكل على
الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا
فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين ٥
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة المحركة ما يسع
انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا
آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على
انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك
المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبوله الانفعالات

الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهى والتاثير الغير المتناهى
على سبيل الواسطة غير تاثيره على سبيل المبادئية وانما يمتنع
فى الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه ان
جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون
تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة
لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى متناهى التحريك
يحرك من حاله فى جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور
متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية
فى ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل
على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب
انفعالاتها تلك ثم زاد فى البيان بالفرق بين الانفعالات
غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على سبيل
الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبادئية وذكر
ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض
الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فى النفس الجسمية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير
وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى
النفس وحينئذ لا يمكن القطع فى شىء من القوى الجسمية
فانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها
عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن
الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد
الا عند تجدد احوال فى محركها منسوبة الى ارادة او ميل

طبيعى او ارادى قسرى يكون كل حركة علة لتجدد
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى
المحرك والحركات فى المتحرك فاذن لا بد من محرك
يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع فى الفلك
انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر تعين انتسابها
الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على
غير المتناهى بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام
على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يتم
انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلى
لا يزال يقتضى تحريكات نفسانية متوقية تنبعث فيه الحركات
السمائية النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير
المفارق متصل مما تنبع ذلك التاثير متصل على ان
المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا ثم فيه بيان
لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى النفس الفلكية عن
العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس الفلكية
عن العقل وهو غنى عن الشرح **استشهاد** صاحب
المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير
متناه وانه غير متناه القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية
فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد
الاول قد يتحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب
انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور
العقلى غير ممكن لجسم ولا قوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك
بذاته ويتحرك بالعرض اى بسبب تحرك بذاته وانت

ان حققت لم يصح ان نقول ان النفس الناطقة التي لنا
متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هو
ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه
تقدم من بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا
ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم
الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته
وذكرها بوجه وجه كل واحد في قوليه فذلك القوم زعموا
ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات
متحرك بالعرض والمحرك والمتحرك محتاج من حيث متحرك
الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير
متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو متحرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر
ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك في
جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة
كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور
المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول
فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول
فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح ان محرك
كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل

كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع
القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات
عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرر ذلك ان التصور العقلي
لا يمكن ان يكون بجسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن
ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية
تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات
ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس متحركة
بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر مما علم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب
اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم
يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد انه
قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الحركات المتحركة
على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل
كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول
ما هذا معناه ان الاشبه والاجود وجود مبدأ حركة
خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول
ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان ليس
مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما
علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب
لوجوده اثنان ومبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه
اثنان معا الا بل قد علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى

والصورة علة على الاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل
يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا
يكونان معا علة لانه ينقسم بغير وسط فالمعلول الاول عقلى
غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلى ه
يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما وهو
عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع
الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول
وتقريرها فى هذا الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لما
لوحدانيته كما تبين فى النمط الرابع كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الثانى الاول الجسم
يكون مولفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه
حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك
علمت فى النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا
واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد
كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه
او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير
منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء
جسم ولا نفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد
صح لك فى هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات
هى مبادى تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع
الاول فى سلسلتها اى هو ايضا محرك لفلك هو اول
الافلاك او فى حيزها العقلى ان لم يكن محركا اى يكون مشابها

لها فى التجرد والبراءة عن التقوم تنبيه قد يمكنك
ان تعلم ان الاجسام العالية افلاكها وكواكبها كثيرة
العدد هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها على
ما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا
وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجسام
العالية والثانى معرفة كثرة محركاتها اعنى نفوسها والثالث
معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابع اختلافاتها
الذاتية بعد اشتراكها فى بعض الامور وفى اخر الفصل ترغيب
على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل النظر
تلك العلوم على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية
ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارة
والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان
تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها
هو الرصد اما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية وهى اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات
ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال فى الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه وامتناع
الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم فى عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها

حركة واحدة اما بسيطة واما مركبة والجزوية سيفصل
الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل و
يكون مراكز الجميع مركز الارض واخذ واحد منها وهو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج و
وسبعة للسيارات السبعة على الفصل المشهور وان كان
فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب
يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام
كثيرة تقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا
واستقامة ورجعة وسرعة وبطؤا وبعدا وقربا من الارض
لمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير
الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وامثالها
وجعلوها منضودة في جزء مشتمل عليها هو ثخن فلك الكلي
ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء
اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة باقبال
الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشا بهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين
يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها
بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم
الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون
المتفقون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب

فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه
مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي
المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك
الجوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على
سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصلا
عن الممثل او المائل يماس محدبا بهما ومقعرا بهما على نقطتين
يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا
وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن
الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض
ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد
الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما
على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى
اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح
التداوير على نقطة والشمس مركوزة في خارج المركز و
زادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان
خارج المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات
على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ
هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة
على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض و
ثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك

الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
ويتحرك ما دونه بها ولكل حركة خاصة الا الممثلات الستة
التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم
الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات
الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل
المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسية والقمرية والحركة المقتضية
لتناقض البعدين وطى الفلكين العظيمين على ما يظن ان يثبت
وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة الى اثبات اجزاء اخر
يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى
عدد من الافلاك ينبغى ان يثبت اضافة الى ما سبق لاجل
هذه الحركات الا ان الاراء لم يتفق بعد على ذلك لاتفاقها
على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك قوله
ويلزمك على اصول الشأن تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض
مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على
نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب فان الكواكب
ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها
لا بان يتحرق لها اجرام الافلاك ويرشدك فى ذلك بصيرة اذا
تاملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد
فى اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب

فلك من الباقية صح

اوجريان

اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك ٥
وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفة كثرة النفوس
المحركة لهذه الافلاك الجزوية للكواكب السبعة فذهب
فريق الى ان كل كوكب منها يتنزل مع افلاكه منزلة
حيوان واحد ذو نفس واحدة تتعلق بالكوكب اول
تعلقها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق
نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى
هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا
للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا
لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما
فوق القمر اما القمر فانه لم يكن محوجا لا يتراءى فيه بالعكس
كما يرى من الهلالات وقت قزح واما اجساما موجودة
واقعة بحد بايه بل كان شيا موجودا فيه لوجوب
بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى فتعدد
النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم
منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة

حالات

على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب وينوكدم ما
ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة فى الابداع بصور كمالية زائدة على صور
الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام
وهو ان الكواكب يتحرك فى الافلاك تحرك الحيتان فى
المياه بان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر المحركات يغنى
عليه اغنانياه بشيئين احدهما البرهان الكلى المتقدم وهو
امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات
المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل
حول الارض الى قوله لا بان يتخرق لها اجرام الافلاك والثانى
برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على
موافاة مركز تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو
عند كونه فى الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا
مرتين وهو عند كونه فى تربيعى الشمس وكذلك على موافاة
مركز تدوير عطارد اوجه فى كل دورة مرتين احدهما عند
كونه فى تاريخنا هذا فى اول العقرب بالتقريب والثانى
عند كونه فى الثور الا ان اوجه العقربى يكون ابعد عن اوله
الارض من اوجه الثورى بخلاف القمر فان اوجيه
متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوى
وهو كونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لو لم يكن
الفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذى
يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه
فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج كل يوم

اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا هى
المحيط ويحمل التدوير معه والحائل والمائل يتحرك بحركته وحركة
الممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا والمقدار
الالهى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس فى
اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما
المذكورتين صار الاوج مما يلى احد جانبى الشمس على بعد احد
عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب
الآخر فعلى بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت بحركتها الخاصة بها
قريبا من جزء الى الجهة التى يلى المركز منه ايضا فكانت الشمس
متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين مستويين كل
واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير
من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس
سمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر
بالحركة المضاعفة وهكذى يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد
المركز من الشمس بعد دور وبعد الاوج عنها من الجانب
الآخر ايضا ربعا حتى اذا صار بعد المركز من الشمس ربعا وكان
بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج
اعنى الحضيض واذا جاز بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله
الاوج من الجانب الآخر موافاة فى الاستقبال وكذلك
فى التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال
والحضيضين فى التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان
خارجا المركز اعنى المدير والحامل دار فى المدير يتحرك بحركة الممثل
البطيئة المشتهية فى زماننا الى اوان العقرب وكان المدير

متحركا بالحامل على خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل
متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير
الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معًا
وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير
بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب اقل الحركتين مثله من الاكثر فصار مثل
سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا
بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب
الآخر موافاة المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان
المركز فى هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان فى الاوجين
معا ويكون اقرب ما يكون الارض فى موضعين متساويى
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لامحالة الى الاوج
الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث فى الاوج الابعد وعلى
التسديس فى الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد
فى اوجهما اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرتين فى دورة واحدة
وذلك مما تقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق فى اجرام الافلاك
وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا
بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة
فى جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما

ثم قال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى
خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون النملة واقفة
حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان
مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان و
الجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين
من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما
فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت
حركة تساوى مجموعهما وان كانت فى جهتين متضادتين
واحدثت حركة مساوية لفضل البعض على بعض او سكونا
ان لم يكن فضلا وان كانت فى جهات مختلفة احدثت
حركة مركبة الى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها
وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك
من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا
ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة
وكما يكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة
وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات تكون الى متحركها
الاولى بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس
الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه
بالذات لكانت احديهما فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه
لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة فى جهتين
ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن
محال قوله وتعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية
التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال

سا ربما يقال ان للسافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه
وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول
فان اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المعشوقة
كما مر وانما ثبت بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما
يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون بجعلون اول
الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق يتقطع به
الاحتياج وهذا الراى هو ما مال اليه ابو البركات البغدادى
واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله
سا ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال
هذا الراى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض
هنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها
المجردة لا الى الاجرام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين
بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها
العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ
اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد
واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول
ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل انه لم يدل على
امتناعه دليل قوله وتعلم انها لم يختلف اوضاعها و
حركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة
بل هى من طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى
الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب
الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها و

الشيخ

الشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين و
الحركات التى هى مقتضاة الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى
مختلفة بالانواع وكل واحد منها لا يوجد الا فى شخص واحد
ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الاشكال
والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك
المعنى طبيعة خامسة قوله فيبقى لك ان تنظر هل يجوز
ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض فى الوجود ام اسبابها
تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نوقع بيانا ان ذلك الحث
هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام
اهى اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك
هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه
انما صار تخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة
لجسم فلكى يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود
العلة وحدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوى وعدم الخلاء
فى الحاوى معا معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه
للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان
انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن
فى نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع لذاته بل بالسبب
وقد بان انه ممتنع لذاته فليس شىء من السماويات علة لما تحته

وللمحوى فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل
مع خمسة فصول تشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول
ومبنى ان بين امتناع كون الجسم والجسمانيات علة للشئ من
الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها مفارقات بعد
الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل
بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية منقسمة الى حاو و
محوى كانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم
قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع
كون كل جسم صدر جسم عن جسم او عن ما يحل فى جسم على
الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع
كون كل جسم حاو علة للمحوى به طريق خاص وهو لا يستلزامه
لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان
سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك
الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات
احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد
صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن
اشخاصا معينة لم يوجد فى الخارج والثانية ان العلة
لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول
ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول
مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه يجب بعد
وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة
ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر فانهما يتخالفان

فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك
يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه
المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه
متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان
وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا
بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن عدم
الخلاء فى داخل الحاوى لم يقارن اعتباره اعتبار وجود
المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون
هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى
المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا
فكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن
الحاوى ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع
لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع
وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجود ٥
والمغاير للمحوى هو نفى ما يتصور فيه فان المحوى من
حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى
لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملا واذا
تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال
كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى
وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذى
يفيد وجود ذلك المحوى فى هذا الفرض هو الذى يجعل
المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب
عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناعه افادته وجود

المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن
معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى
المتن ونقول قول الشيخ انا فرضنا جسما الى قوله ذلك
التشخص اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان حكم فلكي
الى قوله وجدتها الامكان منفصلة هي اصل القياس فان
القياس استثنائي وانما اوردنا تاليها كليا غير متخصص بهذا
الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح
وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود و
الوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي
وقوله وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي بهما معا استثناء
للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة
ثم اعاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة
متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى
بيان استثناء التالي متصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم
الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب
مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما
بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه
هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع في ذاته بل بسبب هذا
خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوى فيه وذكر
الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
على تشخص المحوى المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه

لئلا تتشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه و
ضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره
اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون
المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها والاقتصار عليه
لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
ما لم يتحد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا العدم
اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان
مقتضيا اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه مقتضي
لكون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان
يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه
محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن
مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر
هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد في المتن فالاصوب
ان يقدم قوله اذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص
المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الحاوي بهما معا
ثم يضم هذا الى قوله اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره
فان بذلك يصير تقريرا للمتصلة متقدما على تقرير
الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان
الاصل قد كان كذا وان التقديم والتاخير انما وقع من غفلة
النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم
بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوي
عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا

عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما من الآخر كما بينه في النمط الاول قوله واما
ان يكون المحوي علة لما هو اشرف منه واقوى واعظم منه
اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ عن
بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى
هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك ان الوهم انما يذهب
الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اتم وجودا من وجود المعلول لاستغنائها عنه و
افتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكنه ابعد عما
من شانه ان تعيزه بعيد منه واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر
ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي
ح من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ
بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا
القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك
الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل
بما سياتي وللبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه
على ما تبين في صناعته وهم وتنبيه ولعلك تقول

هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول
يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او
عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي
قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي
وجودا عن علته قبل وجود المحوي بالعمر واعلم ان الحاوي
انما كان يجب وجوده امكان المحوي اذا كان علة تسبق
المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حيز يتحدد موجودة
السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده
واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان تسبق تحدد
سطحه الداخل وجود الملى الذي فيه لانه ليس هنالك سبق
زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة
بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن
شيئين تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام
السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة
على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت
للحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين
ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود
الحاوي لتقدمه كما لزم عن القول بكون الحاوي علة وعلى
قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك عن
ان تقول بانه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن
واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما
عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا العلة
الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم

بوجه ما انما يتوهم تقدمه همنا فان يكون لعلته تقدم
على علة المحوى وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا
عن واحد فان فسر على ما قررناه اولا وهو ان يقال سواء
كان لزوم الحاوى علة للمحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن
مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن الا ان يكون احدهما بتوسط
دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال
بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها
عنها بحسب ترتيب العقول الذى هى شروط تتوقف تلك
الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط
اقدم يكون على مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذا قول الشيخ سواء
كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن
مفسرا بشئ مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم
الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير البنية لازالة
الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان
الخلاء انما يكون عند كون الحاوى علة وذلك لا يكون الا
عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو امكان المحوى وعدم
وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا
اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه
المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية لا تقدم
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان المتقدم زمانيا اما

الذاتی

الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد
من التقدم الذاتى همنا هو احد قسميه الخاص بالعلل الا الذى
يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير مقصود همنا فان المحوى
لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس
والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى ان لم يكن علة لكنه
ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا
الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تريد فتقول
اذا خرج عن الاصول التى تقررت انه يوجد من غير جسم حاو
واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب
الحاوى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى
معلول بغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرته له معية مع هذا
الاخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى والمحوى ممكن
فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه وان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذى هو عليه وذلك القياس لا يفرض امكان الخلاء بوجه
انما نفرضه بحد الحاوى فى باطنه ثم تحدد الحاوى لا يستولى
على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن
علية ومعلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون
ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا
اللهم الا بالزمان هذا الوهم هو المذكور فى الفصل السابق
مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى

لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنه معا ف
المحوى ليست مع وجود احدهما الذى هو علته واجبا
فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا
وحينئذ يعود المحذور والسر الجواب هو الذى سبق مع
مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الحاوى والمحوى معا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى
الوجود فخلو مكانيهما ممكن الوجود فاسمع ان هذين اذا
اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشئ ولا مكان ان
لم يملأ كان خلا انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم
مع تحددهم ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط به فيكون
خلا هذا الفصل واضح وقد قدمنا ما يناسبه فى اثناء شرح
بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشارة وهذا القول
واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه
التى يكون كصورته او الى جهته اى البرهان المذكور على
امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة
صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ لصورته اى
يكون العلة هى كصورته او عن صورته او جعلت جملة
الحاوى فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع
لان العلة ما لا يتم وجودها لا يكون علة واى هذه الاقسام
نفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع تذنيب قد استبان
انه ليست الاجسام السماوية عللا لبعضها لبعض وانت
ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل
بصورها وللصور القائمة بالاجسام والتى هى كالآلة لها

انما يصدر عن انما لها يتوسط ما فيه قوامها ولا توسط
للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
حتى يوجد بهما او لا فيوجد بها الجسم فاذا الصور الجسمية
لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل
لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتحد عليها
او اعراض لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات
علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة
لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية عللا لبعضها
لبعض مما تقبله الاذهان بسرعة بجعل الشيخ هذا الفصل
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين
برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع
كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من
الوضوح مبنى على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل
بصورته ويكون فاعلا لانه انما يكون موجودا بالفعل
بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل
فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا
ولا يمكن ان ينفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة
ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة و
الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان
قال نص للشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغير
صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول
اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون

قابلا وفاعلا معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر
عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل
يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب
والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد
يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصور الحالة فيها وهما متغايران
فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على
ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان
للشيخ ان يقول باعتبار كونه فاعلا للاشياء غير اعتبار
كونه عقلا مجردا يصح ان تقارنه صور المعقولات و
ان كان موضع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار
الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها
على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما
تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور
صنفان فصور تتقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية
والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها يتعلق قوامها تصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك
فان النار لا تسخن اي جسم اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بموادها كالانفس
المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما

جعلت

جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس
انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع
المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان
يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان من غير مشاركة
الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون
اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر
فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود الى المتن ونقول
قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالات
لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط
ما منها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجد معلولا
اولا فلا يوجد بينهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة
وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات
الاجسام ولا لصورها نتيجة وههنا تبين امتناع
صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها
تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تحدد عليها او اعراض
اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر و
ذلك بان تجعل موادها معدة لقبول الصور تفيض
عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما

بما يجاوره بالسخونة معدة لقبول صورة هوائية تحدث
على تلك المادة او بجعلها معدة لقبول اعراض فان
بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل
مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها
ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما تظن انه علة لها
وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن وتبقى
السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها
وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات
العقول هداية وتحصيل قد بان ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحد
فقط لا يشاركه شيء آخر في جنس ولا نوع فيكون
هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة وقد
علمت ايضا ان الاجسام السمائية لعلل غير جسمانية
فيكون هي هذه الكثرة وقد علمت ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ الاثنين معا الا
بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب
ان يكون اذن المعلول الاول منه جوهرا من
هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات
بتوسط العقليات وقد ثبت بالطرق الاربعة
المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة و
ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثيرة قول الاجناس والانواع

فاذن

فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول
فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع
في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر
انه ثبت من اسناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن
امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة
احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني
ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر
ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة
تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم
الجسم السمائي عن اخرها لان لكل جسم سمائي مبدأ عقليا اذ
ليس الجسم السمائي بتوسط جسم سمائي فيجب ان يكون الاجرام
السمائية تبتدى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية
من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول
السمائيات هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع
على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات
ع مبتدئة بعدها وذلك ان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها
لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في
استفادة الوجود الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ
لم يجزم بكون العقل الاول علة الفلك الاول ولا بانقطاع

العقول عند الفلك الاخير لا يوجب توالیها فی علیة
الافلاك المتوالیة ولا لمساواة العقول للافلاك فی العدد
بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا یكون اقل عددا
من الافلاك فإن الحكم الجزم فیما عدا ذلك مما لا تصل الیه
العقول البشریة وظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
بتجویز ما لم یجزم هو بحثف زیادة تحصیل فمن الضرورة اذن
ان یكون جوهر عقلی یلزم عنه جوهر عقلی وجرم سماوی اراد
ان یبین كیفیة صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة
الی اول كثرة وجب صدورها عنه وهی جوهر عقلی وجرم سماوی
معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماویة عن الجواهر
العقلیة مع استمرار وجود الجواهر العقلیة یقتضی بالضرورة
صدور جرم سماوی وجوهر عقلی معا عن جوهر واحد عقلی ولكن
القول بصدور شیئین عن شیٔ واحد یناقض القول بان الواحد
لا یصدر عنه الا واحد فی بادی الرای بل القول بان الواحد لا یصدر
عنه الا واحد یقتضی اذا فهم علی الاطلاق التی یقتضیه مجرد هذه
العبارة ان یكون الصادر عن المبدا الاول شیٔا واحدا و
عن ذلك الواحد واحدا اخر وهلم جرا حتی لا یمكن ان یوجد
شیٔان لیس احدهما فی سلسلة الترتیب علة للاخر اما علی الولاء
او بتوسط الغیر من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثیرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان
الواحد لا یصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة
اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد یصدر عنه اشیاء كثیرة
غیر مرتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثیرة من مقولات مختلفة

عن الطبیعة الواحدة الجسمانیة البسیطة لكثرة جهاتها واعتبا ذاتها
المنسوبة الی تلك الاعراض والی هذا المعنی اشار بقوله ومعلوم
ان الاثنین انما یلزمان من واحد من حیثیتین، وتكثر الجهات
والاعتبارات ممتنع فی المبدا الاول لانه واحد من كل جهة
متعال عن ان یشتمل علی حیثیات مختلفة واعتبارات متكثرة
كما مر وغیر ممتنع فی معلولاته فاذن لم یمكن ان یصدر عنه اكثر من
واحد یمكن ان یصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة
الی الاول ووجوب اسنادها الی غیره بالاجمال وبقی هیهنا بیان
كیفیة تكثر الجهات المقتضیة لامكان صدور الكثرة عن الواحد فی
المعلولات بالتفصیل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا
مبدا اولا ولیكن ا وصدر عنه شیٔ واحد ولیكن ب فهو
فی اولی مراتب معلولاته ثم من الجائز ان یصدر عن ا بتوسط
ب شیٔ ولیكن ج وعن ب وحده شیٔ ولیكن ی فیصیر
فی ثانیة المراتب شیٔان لا تقدم لاحدهما علی الاخر وان جوزنا
ان یصدر عن ب بالنظر الی ا شیٔ اخر صار فی ثانیة المراتب
ثلثة اشیاء ثم من الجائز ان یصدر عن ا بتوسط ج وحده
شیٔ وبتوسط ی وحده ثان وبتوسط ج ی معا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ی خامس وبتوسط ب
ج ی سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط ی ثامن
وبتوسط ج ی معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن ی
وحده حادی عشر وعن ج ی معا ثانی عشر ویكون هذه كلها
فی ثالث المراتب ولو جوزنا ان یصدر عن السافل بالنظر الی ما
فوقه شیٔ واعتبرنا الترتیب فی المتوسطات التی یكون فوق

واحد صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهنا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة فى مرتبة واحدة
عن مبدا واحد واذا ثبت هذا فنقول انا صدر عن
المبدا الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما
فاذن هنهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول
وهو المسمى بالوجود والثانى هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمى بالماهية فهى من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود
لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من
حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا
قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو
لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدا
الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود
بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر
عن الاول وحده فانما هو لذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا
اعتبر ذلك له مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه
ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدا واحد منها فى اولى المراتب هو
الوجود ويليه فى ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار
مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل
للمبدا الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثها وهو
الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار

تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما
فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان فى ثالثها واسم
العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان
المعلول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية و
الامكان يشتركان فى انهما حالتان فى ذاته والثالثة يمتاز عنهما
بانه حالة بالقياس الى مبداه وهما المرادان فى قول من ذكر الثلث
وانا نقرر هذا فلنرجع الى ما فى شرح المتن ونقول قوله
الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى وجرم سماوى يدل
على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول
اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول
جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان
اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت لما
ذهب اليه بعض المتقدمين فلا اشبه ان مصدره لا يكون هو
العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يبلغ اسناد جميع
الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله
ولا حيثيتى اختلاف هناك الا ما لكل شئ منها انه لذاته
امكانى الوجود وبالاول واجب الوجود فانه يعقل ذاته ويعقل
الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو معلول
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه انما ذكر اربعة امور من الستة
المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة
عن مجموعهما معنا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها
لا غير وقوله فيكون له بما من عقله الاول الموجب لوجوده
وبما له من حاله عند مبدا لشئ اشارة الى امرين احدهما

المستفاد من مبداه فهذه
الثلاث هى التى يعبر عنها بالـ
فى العقل والاولى الثانية ز[شرح]

ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول
بالنظر الى الاول ومما ما يعبر عنهما تعقل المبدا او وجوب
الوجود اللذين يجعلهما حال المعلول بالقياس الى مبداه
وهو افضل حالة المذكورين التي بها صار مبدا العقل
اخر وقوله وماله من ذاته مبدا الشيء اخر اشارة الى
حالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار
مبدا للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو
متقوما من مختلفات اشارة الى ان كل المعلولات
مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بالمعطى
هو العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه
في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر
قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب
اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما
ذكرهما هنا لكونهما مقومين لا لوازم ووصفها بالامكان
والوجود بهما على اشتراكهما الاوصاف المذكورة قوله
ثم على ان يكون الامر الصوري فيه مبدا للكائن الصوري
والامر الاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة
اي ينبغي ان ينسب علية العقل التي تحته الى حالته التي له بالقياس
الى مبداه وعلية للفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته
فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبداه
بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح
في ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب
به مبدا الجوهر عقلي وبالاخر مبدا الجوهر جسماني ثم اشار

بقوله

بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير
بهما شيئا الصورة ومادة جسمين الى تفصيل حالة في ذاته
الى الحالتين المذكورتين التي له من حيث كونه بالقوة والتي
له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدا لهيولى
الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني
صار مبدا للصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل
ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما ووجوديين
بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة
ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب
كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه
وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم
ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل

الاتفاقية والعرضية ومالى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك
منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح
ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة
للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في
هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه
انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب تارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان
من الواجب عليه ان يفصل فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل
آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفا والنجاة
والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من كتبه ورسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده
مبدا لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا
الفاضل ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدائين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما
كما ذكره واما الجمجمة التي ذكرها ان كانت فهي لا يدل في هذا
الموضع على قصور بل العري قد كفى للشيخ لمجمجته في موضع
خرست الالسن الفصحاء فيه فصلا وشرفا ثم انه اشتغل
ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب في الوجود
وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع
الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد تمام الكلام
عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست

علل

عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدمات يصلح لذلك الاتفاق
واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه
بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر
في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون
متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته
فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على
الصادر الاول وحده من غير اعتبار شيء معه من لوازمه
فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم
من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا منافاة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه
قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد
ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بذاته شيء وبمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب
اذن ان يكون مثل هذا والكثرة هي العلة لامكان وجود
الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل
الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا
من مقومات وبه نظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان
ذلك يقتضي كون المعلول مركبا من جنس وفصل اقول

وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري
مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا
لمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدر المعلولات الكثيرة فهي
في حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب و
الاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات
انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير
كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه
بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة للكائن
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان
الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفا واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا
خسيس فاعلم انه خلط فليت شعري كيف استجاز استعمال
هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول
اذا استند سببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى
سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من
المسبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان
المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع
علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا
الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم
لاجل ذلك ان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان
لا يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية
وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس
بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى

هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو
معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل
الامور كما ذكره في كتابه المراسلات انما ذكر بعد تمهيد بيان
صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية
فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح تنحل بما مر وهم
وتنبيه ليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف
يجب ان يصح عليه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات
كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير نهاية
فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا وتقرير الوهم
ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في
العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل و
كان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات المذكورة الموجودة
في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية
والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا ان كل عقل وفلك
يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا
يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عن
عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في
ذلك ان المعقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة
المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو
بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سمائيا
وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السمائية
وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سمائي لما كان الابداع

ايجاد شئ بلا توسط آلة ومادة او زمان او غير ذلك و
كان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير
توسط شئ آخر ولا شرط وجودى ولا عدمى كان المبدع
بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ ان وادعى الفاضل الشارح
صدور العقل الثانى من المبدا الاول بتوسط العقل
الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو
المبدا الاول بتوسيط بل هو العقل فقط ثم انه لم يودع له
بينه بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع
الحقيقى لان الابداع الحقيقى على ما اقربه هذا الفاضل
مفسرا بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل
الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا
بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شئ
غير علة القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاولى
بهذه الصفة وجه وهكذلك تبين ان ما توهمه ابو البركات
ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما
وسمه بالتذكير لانه جامعا لمقاصد الفصول المتعاقبة
بترتيب العقول والافلاك والغرض افادة تصور الجميع معا
اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن
العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون الاجرام النارية ضرب
من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن
بها الصور يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم
الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل

الذى

الذى يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف
بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه
الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام
السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا
بل يجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من
التغير والحركة لكن هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام
السماوية فاذن يجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب
من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام لما كانت هذه الاجسام
مؤلفة من هيولى وصورة مشتركة وصورة مختلفة وكان
كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده وجب ان يكون
اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف من احوال الاجرام م
السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك
فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك
فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة
الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير فى
وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدا لتهيؤها
للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون اجسام اخر كما مر واما
ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع والجنس لا يكون
وحدها بلا اشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل
يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط
الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى
يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم جميع
صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان ذلك العقل

رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا
يمتنع ان للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن يكفي
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم
المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم
آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم
آخر اجيب بان الطبيعة ليست شريكة في افاضة اصل وجود
المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير
الحركة في حده كما مر قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف في استحقاقها
لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور
المادة العنصرية عن مبداها اشتغل بذكر الصورة وبين انها
تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها
وذلك بان يكون اذا حصل للمادة تاثير من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها
على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن
هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها
والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة
لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون
هذا الاعداد مرجحا الوجود ما هو اولى فيه من واهب

الصور

الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات
فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة
واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر
يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد من وجود الصور
المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط
تسخنه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية
شديد المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار من حقها ان يفيض الهوائية عليها وزوال الصورة
المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافها
الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة
المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان
فطنت لجملتها وهناك يوجد صور العناصر يريد ان يشير
الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك
الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة
يلي المركز ما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي
فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه
بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير يجب ان يستدير على شيء
ثابت في حشوه فيلزم محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما بعد
عنه بقي ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما
يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض

يكون كثيفا ولكن اقل كثفا من وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان
الرطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب
الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب
كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش
لا نه تقتضي ان يكون الوجود اولا الجسم ليس له في نفسه احدى
الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون
ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التي
هي الابعاد فقط ما لم تقترن بصور اخرى فان الابعاد تتبع في
وجودها صورا اخرى تسبق الابعاد وان نسيت فتامل
حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير
جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته
لكن يجوز اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاحفاظها
فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون
قال والاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون
هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية
اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل
واحد منها ما يفيض بها الصورة جرم بسيط فانا استعدت تلك
الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان
يكون هناك نسبة يوجب انقساما من الاسباب الخفية
علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن
امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات
لقوى تعدها هناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية و
الناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اه اراد ان يشير

الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر
انها انما يجب لشيئين احدهما سبب العناصر من السماويات
والثاني امور منبعثة عن السماويات اما السبب فكمحاذاة
الشمس لموضع الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط
لتسخينها وتوسط التسخين تحلله الجسم المتسخن او اصعاده وسبب
التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب
الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة
من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور
والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور ينبعث
عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه
بسببها فعالة في موادها وموادها واذا صارت فعالة
صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما
شاهد من القوى الغادية فضار علة للامتزاجات واعلم
ان المراد من الامور المنبعثة من السماويات ليس هو تلك
الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية
انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة
التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال بخصها وبعد
حصول الامتزاجات عن هذين السببين تحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة
فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل كما تقرر
في النمط الثاني قوله وعند الناطقة تقف ترتب وجود
الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات

البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة
وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت ما اعطيته
من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان
يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا
في اول الابداع بريا عن القوة والنقصان كل البراءة وهذا
الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدث مادة
كان كمالاته متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات
البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك
الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا
النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت
وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم
بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور
اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور
لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في اسناد جميع الكيفيات و
القوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون
اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي
شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمعت تلك الشرائط
اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم
لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا

بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب
في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا الصور الى
المبدا الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا
الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله
ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد
يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فكما
لم يجز ان يفعله بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد
هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على
اصولهم اذ لا فرق بينهم عندهم بين المبدا الاول وبين
العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنها
بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان
صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما تكون
بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل
لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث
يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو
سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور
لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن
فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير
منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر
من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدا
الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات

ومنها ان استناد الحوادث الى الاحوال السماوية
الحادثة تقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى ينتهى
الاسباب دفعة او يستند شى الى ما يسبقه بالزمان
وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم
جوابه **النمط السابع** فى التجريد يريد ان يبين فى
هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها
عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيف يتقرر
المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب
تعقل الاول الواجب فى جميع الموجودات الكلية والجزئية
على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون
علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات
مع تعقله اياه من حيث هى خيرات تابعة للذات التى
هى الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسم بالتجريد
لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية
تنبيه تامل كيف ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل
المستفاد لما ذكر فى آخر النمط المتقدم مراتب
الموجودات اراد ان يبتدى فى هذا النمط بالاشارة
الى مبداء الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب
قد صار ذا مبداء ابتداء منه وذا معاد عاد اليه وبعد
المبداء الاول هى مرتبة العقول من العقل الاول الى
الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة فى نفس

الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها ينتهى مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود
الى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام
النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية
وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية
باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها
مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة
الاخرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات
كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى
مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد
الوجود الى المبداء الاول الذى ابتداء منه وارتقى الى ذروة
الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن
القوى مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منه فى الجانبين
الى الهيولى التى وجودها ليس الا بالقوة فهى فى نهاية الخسة
ويحاذيها فى الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوله
ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة
غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة
الجسم عن ان يكون آلة وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهرها
بل يكون باقيا بما هو مبداء لوجودها من الجواهر الباقية
لما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة

الاعلى

ها

واقعه فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها حال
تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها
الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشئ
غير مبدائها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت لذلك واشار بلفظة لما الى ما
ثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله
التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية
معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى
الجسم وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم
على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها اللذين كونه
اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا
بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ولذلك لوجوب
بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة براهين
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان
اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة فى النمط الثالث
الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع
العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند
استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد
الى شئ ما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ لذلك الشئ
لكنه بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده

بعد هذا الفصل تبصرة اذا كانت النفس الناطقة قد
استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها
فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو
عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض
للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة لكن ليس يعرض
هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق
الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو و
الازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال كان
الا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء
عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا واقول ان الشئ قد يعرض
له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على
انه لا فعل له فى نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره عن فعل غيره
ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه التبصرة جعل
غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المتيقظ كالنائم
متيقظا ففى تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه
تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة
فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل
عن ادراك الشئ الحاضر امامه انما يكون فى نسبته الى العمى
اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من
غيره فلانه يفيد استبصار العاقل الذاتة بذاته وما عداه
يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهى

ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل
الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها
الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل
لها موجودان معا عند فقدان الآلات والكمالات المفقودة
ليست بكمالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت
اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة
بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك
لتنقيح الفرق بين الذاتية الثابتة مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة
في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت
بالآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض
للآلة كلال والا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان
تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة القوى الحس والحركة
استشهاد بالحركة التي يصدر عنها بالآلات البدنية ويحل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان وجود الفاعلية
قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار
صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي
بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سني
الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة
جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب

التمرن

التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا
والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك
اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس
يعرض هذا الكلال للآلات كلال يعرض للنفس في
تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي في تعقلها
بل اما تثبت واما تزيد ويقوى سن الانحطاط وايضا كما
كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان
الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى
لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم
وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت
الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها
مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود
كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة لة
فذكر ان هذا الاستثناء لعين التالي وهو منتج ثم زاد في
بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة معينة يدل على كونه
فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة يدل على كونه
فاعلا مطلقا غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح
معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا في الصحة البدنية وهو باق الى آخر
الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واوائلها
فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة

فانه لو وقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني
محلا دون الاول كما ان الصحة المعتبرة في بقاء القوة حدا
ما تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة في ذلك السن مع عدم الاخلال
واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال
الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة في
النقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة التي لا تزيد
ولا تنقص يعتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة
القابلة للازدياد والنقصان ولذلك تزيد تلك الكمالات
بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في
الكلام الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مختصة
بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت
الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد
الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن
فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة
والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا
الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة
للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فالاقناعيات
العلمية تكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها
يطلق هناك على ما يفيد ظنا ما صادقا او كاذبا فهي بهذا
الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات

زيادة

زيادة **تبصرة** تامل ايضا ان القوى القائمة بالآلات
يكلها تكرار الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا
اذا اتبع فعل فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل
تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية
يقال اخرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي اثره وهذه
حجة ثانية وتقريرها ان تكون الافاعيل وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها
ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة
واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس
عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها في المتحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر
يقهر طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة فهو هذه
الفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى
طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى
منها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع هو التمام فيقتضي
الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن جدا تعجز
عنه القوة عن فعلها او تبطل كالعين يضعف بعد
مشاهدة النور الشديد عن الابصار او يعمى قوله
وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف
هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره
ان يقال القوة العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل

وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست بدنية والعاملة وان كان تعقلها مع
انفعال ما لكنها لا تضعف وتكل بالافعال لبساطة
جوهرها وخلوها عن المقاوم المذكور بخلاف البدنية
وانما قال وقد يكون كثيرا لخلاف ما وصف ولم يقل
دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن الفعل
لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان
تكرر الافعال يوهن القوى البدنية ويبطلها
دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها
ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل
الشارح بتجويز كون مخالفة لسائر القوى بالنوع مع
كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض
بالكلال دون بعض ساقط لان القياس المذكورة
يا باه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل
الجبال فاذن الحكم بان الضعيف عند القوى ليس بكلي
فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه
صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه
زيادة تبصرة ما كان فعله بالالة ولم يكن فعل خاص
لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك
الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا الة
لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالالاتها وليست
القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة

وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية
واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الة فلا فعل
له في شيء لا يمكن ان يتوسط الته بينه وبين ذلك الشيء و
تفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا بل مدرك
بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الته ولا ادراكه
فان الالة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه
الامور وصغراها قولنا والعاملة مدركة لذاتها ولادراكاتها
ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة
مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح بتجويز
تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر
في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى
الحالة في الاجسام من غير توسط الاجسام والشيخ انما
تمثل بالقوى الجسمانية التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا
التها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى
الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ
لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة
رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات
احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها
في الته وهذان تمام بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان
الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها

التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها
وهذا تمام بيانه في النمط السادس والرابع ان الامور
المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة
اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية
كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء
وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير
الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي
كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين
من ذلك امتناع تغاير الانسان المتفقة بالنوع من غير
تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع
واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك
الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللازم اما
تبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو
ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة
قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه
اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم
الفاسد من المنفصلة انما تبين فساده بها قوله فان
استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة
المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة

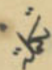
اللازم

اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى
المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله
فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته
موجودا في مادتها ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته
لمادتها بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي
الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل
وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون
قد حصل من مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان
لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة
باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون
مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا
اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد
التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض فساد استثنائي
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت
عاقلة بالصور المستمرة الوجود معها وهو المراد من
قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير بها القوة
المتعقلة متعقلة لآلتها يكفي من الصورة التي للشيء
الذي فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة
مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات
قوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل
دائما او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام تقدم
المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة

قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض
التالى بفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان
متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم
وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب
والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات
المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج
فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض
فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
فى كونهما عرضين حالين فى المحال محسوسين اتم من المناسبة
بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال
فى محل لذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس
موجودة فى الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول
ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه
دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق لفظة الماهية
من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان
ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة
المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء بنفسه
ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد
وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة

فى الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول
من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية
اى ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان
كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجود
فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو البياض
فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين
غير صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون
احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا
لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة
تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل يقومها نوعا
مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث
هى عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية
لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها
ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها
بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى
محلها لان احديهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها
والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا
للصورة من غير ان يحل تلك الصورة فى محلها كانت
ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى
فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست

بجسمانيه ولو كانت حالة فى صورة حالة فى محلها على
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان
احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى
حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول الاقترانى
على امام واقتران الشئ باحد الشيئين المتقاربين دون
الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله
للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد
ومنها قوله الجسم قد يحل فى اعراض وكما فى ان وجوداتها
الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من
ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال فى محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل
هى متخالفة بالحقائق ومتشاركة فى لازم واحد هو الوجود
المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه
الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى
اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة
بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه ٥
بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب
للنفس لذاتها ككونها مدركة والى ما يجب لها بعد مقايستها
بالاشياء المغايرة اما ككونها مجردة عن المادة وغير
موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف
الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحال



تكملة **لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا الذى يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فى بقائها على
كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل
بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان
الجوهر العاقل منا الذى يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة.
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب
من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل
من جزئه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد
بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان يوجد
فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور
وهو باق فى الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر
هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه
ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة
وفعل البقاء غير قوة الفساد والا فكان كل باق ممكن
الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو
بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة
للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل لما مر
والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة
من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى

الاصل موجود فی المرکب وهو غیر مرکب من قوة الفساد
ووجود الثبات قولــه والاعراض وجودها فی موضوعاتها
وقوة فسادها وحدوثها هی فی موضوعاتها فلم یجتمع فیها ترکیب
هذا جواب عن سؤال وهو ان یقال کثیر من الاعراض والصور
یکون باقیة ممکنة الفساد مع بساطتها فهلا کانت النفس کذلك
فاجاب بان قوة فساد امثالها انما یکون فی موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لاینافی بساطتها فی ذواتها اذ انها
مالایکون له حاصل وجود فاجتماع الامرین فیه ینافی بساطته
قولــه واذا کان ذلك کذلك لم یکن امثال هذه فی انفسها
قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها ای اذا ثبت
ان النفس اما اصل واما ذات لم یکن هی وما یجری مجراها
مما لاترکیب فیه ولا هو حال فی غیره مما یقبل الفساد فان
البقاء وقوة الفساد مما لایجتمعان فی البسیط والاول حاصل
والثانی لیس بحاصل فاذن النفس لایمکن ان تفسد وانما قال
بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائه
یکونان فی ممکنات الوجود مستفادین فی عللها واعترض
الفاضل الشارح فقال لو کان للنفس هیولی وصورة مخالفتان
لهیولی الاجسام وصورها وکان الباقی فیها هیولاها وحدها
لما کان الباقی فی النفس هو النفس بل جزءا منه وح یجوز
ان لایکون کمالاتها الذاتیة باقیة لانها تابعة لصورتها و
الجواب ان هیولی النفس یکون اما ذات وضع او غیر ذات
وضع والاول محال لان ذا الوضع لایکون جزءا لما لا وضع له
والثانی لایخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات

قوام بانفرادها او لم یکن فان کانت کانت عاقلة بذاتها علی ما
مر فکانت هی النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان
لم یکن ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تاثیر فی
اقامتها او لم یکن فان کانت النفس غیر مستغنیة فی وجودها
عن البدن فلم یکن ذات فعل بانفرادها علی ما مر وقد فرغنا من
ابطال هذا القسم وان لم یکن للبدن تاثیر فی اقامتها کانت باقیة
بما یقیمها وان لم یکن البدن موجودا وهو المط ثم ان الصور المقیمة
ایاها والکمالات التابعة لتلك الصور لایجوز ان تفسد وتتغیر
بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغیر لایوجد الا مستند
الی جسم متحرك کما تقرر فی الاصول الحکمیة ثم قال والنفس تحت
مقولة الجوهر فهی مرکبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد کانا مادة وصورة فالنفس عندهم
مرکبة من مادة وصورة وذلك یوید ما ذکرناه والجواب
ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة یتعاز
علی ما ذکره وعلی جزء الجسم بالتشابه والا لجمیع الاعراض ایضا
مرکبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساویا
فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلك الامکان
او فی استغنائهما عن ذلك فان استغنی امکان الحدوث
عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغن امکان الفساد
ایضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامکان الی محل
هو البدن فلیکن البدن ایضا محلا لامکان الفساد وبالجملة
یجوز ان یکون البدن شرطا لوجود النفس ویلزم انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان کون الشیء محلا

لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير
معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد
هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقرنا
به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشي محلا
لامكان فساد ذاته فالبدن يستعد لامكان حدوث النفس
من حيث هو مباين لها لا لامكان فساده اصلا بل انما كان
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤ لحدوث صورة انسانية مقارنة وتقوم به نوعا محصلا
ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدا لها القريب
بالذات اعني النفس يحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك
مبدا الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك
المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث
ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن
معه محلا احتاج الى حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك
الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا
من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيات
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او
مبدا صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في
وجودها والشي اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط
في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا
في حدوثه فان قيل لم اوجب استجابة البدن لحدوث
صورة ما حدوث صورة مبدا لتلك الصورة ولم يوجب

استجابه

استجابه لحدوث فساد تلك الصورة فساد مبدا ذلك وما
الفرق بين الامرين لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد
معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان
عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدين يقع عندهم ان
الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فليفرض
الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم نفسه بعينه هو
المعقول من الالف فهل هو حينئذ موجود عندما لم يعقل آ
او بطل منه ذلك فان كان كما كان سواء عقل آ او
لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او
على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية
فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على
انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي آخر ليس انه صار هو شيئا
آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركا وتجدد مركبا لا بسيطا لما فرغ من اثبات وجوب
بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها
التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها
بتلك الكمالات فبدا بابطال مذهب فاسد من ذلك
كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه
وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة عنده تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم بذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو
واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبداء

والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبدا والمعاد حسب ما اشترطه في صدد تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فانا عقل ب فان ابطل كونه آ فهو متحد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي اولم يصر ب نا قضوا مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل والمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم اخرون تنبيه وهولاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه متصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا ايضا الاتحاد به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان لا احالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوره قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها

العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان لا احالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصوره به قائمة بحالها واعلم ان كان لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور العقلية فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف ارداء التمر ويقال للضرع البالي حشف وهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل ان شيا يصير شيا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شي آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشي بغيره فنفى الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شي شيا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة الشي شيا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي الصائر شي ما او ينضاف اليه شي آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء

هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق
التركيب وهو ان ينضاف شيء الى الشيء الصائر فيتركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما
يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو
وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول
وانما نسبه الى الشعر لانه تخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتاهة
والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده قوله
فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا
ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث او كان
المفروض ثانيا او مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر قيل انما يجوز ان يقول ان الماء صار هواء على ان
الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا
المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر
حصل بعده وهو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه الاولى
لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران
موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر
معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كلا من الامرين موجود فهما
فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني
فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو
الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس

والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان
التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال و
ان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة
فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث
اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء
حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة
مع لفظ كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض
ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول
الصائر هو بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة
نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله
وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد
ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب
الاخر اعني التركيب بقوله او ما يجري هذا المجرى تذنيب
فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فان ذاته موجودة تقرر
فيها الحلايا العقلية تقرر شيء في آخر لما ابطل المذهب
المذكور وصرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بالحلايا لانه
فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر
انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والحلية في اللغة
هو الحجر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالحلايا لانها
الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه
الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور

الخارجة مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان يسبق الصورة اولا الى الصورة العقلية ثم نصيرها موجودة و
من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان
يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة
اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من
المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان
الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا
لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك
ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان
الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى
علما انفعاليا ونفى المصنف الثاني عن الاول تعالى
لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين
قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور للموجود الصورة
في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور
المعقولة ويجوز ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره
ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية
وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه
قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره
ان يقال كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان اعني
كل تعقل انفعالي او لشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني
كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال

بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما
ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شي خارج عنه
والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد
بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته
من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون
علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا
واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل عن
ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات
منها ايضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة**
واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق
ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده
ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب
النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الباري تع
فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه
يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق
في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من
حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي
العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهو العلم يتضمن
العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل
سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها

فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده كسلسلة المعلولات
المترتبة اليه المنتهية فى ذلك الترتيب اوعرضا كسلسلة
الحوادث التى لا ينتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهى
اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتيا ج
عرض يتساوى جميع احاد فيه بالنسبة اليه تعالى اشارة
ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته افضل انحاء كون
الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية الاول
باشراق الاول ولما بعده من ذاته وبعدهما الادراكات
النفسانيه التى هى نقش ورسم عن صانع عقلى متبدد المبادى
والمناسب الادراك اعتبار من حيث هو ادراك و
اعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل
واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك
العقلى المقتضى لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك
الانفعالى المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا يفيد وجود
وذلك مستفيد من وجود واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة تاما من كونه
مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك
بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة
مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول
علما تاما بعلته فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها
المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى

علة المعينة انما يقتضى علة ما الوجوده لكن العلم بالعلة
يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى
العلم بانية العلة دون ماهيته كان اكمل الادراكات
فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هى وبجميع ما سواه ايضا
بذاته من حيث هى علة تامة لها وهى ايضا افضل انحاء كون
الشئ مدركا لانه فعلى ذاتى وافضل انحاء كون الشئ مدركا
لانه تام حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها
المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها
عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول
من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات
النفوس المستفادة من طريق الحواس والتخيلات وغيرها وهى
كلها نقش ورسم عن صانع عقلى لان مخرجها من القوة
الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها
بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك
العقل وهى ادراكات متبددة المبادى لان بعضها يحصل
من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من
العلم بالشئ الى العلم بما يشبهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة
على وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا
من جميع ذلك ان الادراكات يقع على اصناف الادراكات
بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت

ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل
هناك كثرة معقولات انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم
قيوميته عقلا لذاته لذاته ان تعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة
والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدة
ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا بينة
تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صورة متباينة متقررة
في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء
فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على
ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون
مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول لذاته فصور
الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة بترتب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن
العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة و
بكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم
عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه

فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا و
قابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك
مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون
بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا
اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض
لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه
ثلث ٩ التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك
ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفيفة يلوح
الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها

لذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك
الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر
عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو
عاقل اياها الذي هو شرط في تعقلك اياها من غير ان يكون هي
حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله
لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
كذلك اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه
من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن
ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول

فان حصلت تلك الصورة لك صح

صورة

صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشفت
لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية
ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان
تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما
بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت
ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على وجه هذا الايماء
اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه من
تشخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها
كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل
مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم
ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو

الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول عند زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل عقل
ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا
كسوف معين في وقت معين من زمان اول الحالين
محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه
وبعده يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي
لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي تتغير بتغيرها
ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات
من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري
مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول
كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات
الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك
فان قولنا سنا الانسان يتول العقول في وقت كلي فلم
يتغير فيهما الا حال الانسان والعقول والوقت بالجزئية
والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في
تشخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل
ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة
الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل
الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة
مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها

جزئية باقيا بحاله الا انه الان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول
كل من ادرك علل الكائنات من حيث كونها طبايع
وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها و
تماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة
بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها
وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات تجدد
بعضها ببعض على وجه لا يتقوم شئ اصلا فقد حصل عنده
صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة
والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه
الوجود غير مصادرة اياها بتعينها بشئ ويكون تلك الصورة
منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا
العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب
فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة
وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ويكون الادراك
لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة
الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في تشخصه ذلك الا انها
غير موجودة في غير ذلك التشخص بل مع تجويز انها موجودة
في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث
هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات

ة منسوبة الى المبدا نوعه في تشخصه اي

بطبيعة ذلك المبدا، وانما نسبها الى مبدا، كذلك
لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا الطبيعة
غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى
كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى
موضع كذا الخ ومعناه ان كل من تعقل ان بين كون القمر فى
اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور يكون كسوف معين
فى وقت محدود من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى
سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل
ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان
الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل
واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى
مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل
الشارح تنبيه واشارة قد يتغير الصفات
للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات
الى اصنافها وبيان ما يتغير عنها بتغير الامور الخارجة
عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى
الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك
القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوف
غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة
الى غيره وليست متقررة فى ذاته واما ان يكون متقررة و
مقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه
والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها

ان

ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير
مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر و
الصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل قوله ومنها مثل
ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن عن صفته ولكن
من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فانه كونه قادرا صفة له
واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام يحال بها شيئا
لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر
دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان
ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا فاضر ذلك فى كونه قادرا
على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور
عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا
القسم كالمقابل للذى قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو
الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ
من خارج التى لا تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت
بتغير اضافته الى ذلك الشئ وهى كالقدرة التى هى هيئة بالذات
بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهو يقتضى كون
القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه
فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرا على
تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان
القدرة يستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما اوليا ذاتيا والى

الجزئيات تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا بغير ذاتي بل بسبب
ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان
يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات
فقد يتغير ولتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لان صفة متقررة
ذات اضافة والاولى متقررة عارية عن الاضافة قوله
ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث
الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فتغير الاضافة والصفة
المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يختص الاضافة به
حتى اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما
بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه
اضافة مستانفة وهيئة للنفس يحدث لها اضافة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان
من كونه قادرا له بعينه ولحدة اضافات بشيء وهذا
اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة
ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة
في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج الذي
يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة
متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلوم ويتغير بتغير
المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه
عن الدار وذلك ان العلم انما يستلزم الاضافة الى

معلوم

معلوم المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بغير التعلق
الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي
اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي
يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد
فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان
جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم
يقترن الى ذلك الجزئي علم آخر وهو العلم بكون الانسان
حيوانا فاذا العلم بكون الانسان جسما علم مستانف
له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة
جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف
بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات
المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس
تلك الصفة قوله فالنفس موضوعا للتغير لم يجز
ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم
الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات
بعيدة لا يؤثر في الذات لما فرغ من احكام الصفات
اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا
يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة
ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير
الاضافة ويجوز ان يتغير اضافته اللازمة لصفاته
المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة

تبدل

يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن
ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ
يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم
الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم
الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية
عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز
تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع
الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على
تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت له الاضافة كالقدرة
على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء
بحيث يعقل له بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر
وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء
بل يحدث منه تغير في المعقول فقط نكتة كونك يمينا
وشمالا اضافة محضة وكونك عالما وقادرا هو كونك
في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة
فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اشارة
الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق
بينها وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
وذلك ظاهر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي

والمستقبل

والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان و
الدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من
انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير
فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم
ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول
الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر و
ذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكلي
وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه
لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض
الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب
من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات

الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بذلك
الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
على الوجه الكلى فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو
عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثانى قوله ويجب
ان يكون عالما بكل شئ آخر لان كل شئ لازم بوسط او بغير
وسط يتادى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه
الاول تاديا واجبا اذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت
هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول فى تقريره لما
كان صور جميع الموجودات الكلية والجزئية التى لا نهاية
لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع
الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة
فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متناهية
لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود
الالهى مقتضيا لتكميل المادة بالصور نفيها واخراج ما فيها
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بتلطيف حكمته زمانا
غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى
الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور فى جميع ذلك الزمان
موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر

عبارة

عبارة عن وجودها فى موادها الخارجة او بعد حصول
شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل
فى قوله عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية و
ما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول
الشيخ ان كل شئ يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط يتادى
قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه
تاديا على سبيل الوجوب اشارة فالعناية هو احاطة
علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير
انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية
الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى
الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر
وقد مر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد
واعاده هاهنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تع
ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف
صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما
اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذ
ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدل

كور

كلامه همنا بنقر به المراد **اشارة** الامور الممكنة فى الوجود
منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل
والفساد اصلا وامور لا يمكن ان يكون فاضلة
فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند
ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفى
القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة
واذا كان الجود المحض مبدءا لفيضان الوجود الخيرى
الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل
وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثانى
يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به
تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان
النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تكميل
الوجود الا ان يكون بحيث يؤذى وتولم ما يتفق لها
مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون
بحيث يمكن ان يتادى احوالها فى حركاتها وسكوناتها
واحوال مثل ما للنار فى تلك ايضا الى اجتماعات
مؤدية وان يتادى احوالها واحوال الامور التى فى
العالم الى ان يقع لها خطا عقد ضار فى المعاد وفى
الحق او فرط هيجان غالب عاقل من شهوة او غضب
ضار فى امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغنى عنها
او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطا او
غلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل اشخاص السالمين

واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم
فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى
القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض لما فرغ من بيان
ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية
وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك
اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض
فى المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من
حيث هى مؤثرة كفقدان كل شىء ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لذلك
كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه
مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن
فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك
فاذا تاملنا فى ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو
كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو
كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمر لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك
السحاب وايضا الظلم والزنا ليس من حيث هما امران
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر
بل هما من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين انما يكونان
شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى
النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين

فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشيا كماله وانما
اطلق على اسبابه بالعرض لتادية الى ذلك وكذلك القول
فى الاخلاق ومباديها وكذلك الآلام فانها ليست
بشرور من حيث هى ادراكات لامور بل من حيث وجود
تلك الامور فى نفسها او صدورها من عللها انما هى شرور
بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل
فاذن قد حصل من ذلك ان الشر فى ماهيته عدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او
غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات
بشرور وانما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور
اضافية منتسبة الى افراد اشخاص معينة واما فى انفسها او
بالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعود بعد تقرير هذا المعنى الى
الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما هو شر والى ما ليس فيه
ما ليس بشر اصلا والقسم الثالث ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس
بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه
ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا
وهو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة
كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس
بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا
يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث
يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف

عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة فى الحرارة الا و
يكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بل احراق
يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان هذه الموجودات يكون
من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة
بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا
عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر وفى
بعض المركبات واما الاقسام الثلثة الباقية التى يكون شرا
محضا او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجودة لان
الموجودات الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة يكون
اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور
والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله
وفى القسمة امور شرية على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج
على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله او فى
اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالام واللذات
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعاد
الذى يعرض لها من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان
والامور التى يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضر فى
امر المعاد الرذائل والملكات الذميمة فان هذه الاشياء
هى معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن عنها
الا ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء
وهى قليلة الوجود وان كانت كثيرة العدد ثم ذكر ان هذه

الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث
هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال
الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة
لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين
كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن
والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله
واردا فان خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول و
الجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر
عما هو خير بالذات فينبهون ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور
الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال
انهم يستدلون على كون الشر عدميا وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا
بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال
وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى
معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور على
تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم
تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن
ماهية الشر الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في
وجوه استعمالاتهم ويلحظون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن
غيرها وظاهر ان البحث عن هذا الوجه صحيح وليس باستدلال
تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي
لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم

بان

بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما
عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال
كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يستدعي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه
المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق
باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول
بتعليل الشر فاذن خوضهم في هذا من باب الفضول اقول
لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار الصنف
منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في
هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط فيهما
وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني ينالان
من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا ومعتدلا او
يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في
فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان
جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير
ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة واخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر
والوسط فاش غالب واذا اضيف الى الطرف الفاضل صار
لاهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى للانسان الذي يحسبها

يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او
شقيا ثلثة نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة
او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الاجلتين و
كان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما
ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة
الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء
لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم
بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط
الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين ها
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجود
والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل
والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في
الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في
الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين
غالب فاذا الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية
تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله
واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة
يقال هو عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان مقتضيا للشي
لا يتعرض ذلك الشي لغيره وبا في عبارات واضحة تنبيه
لا تقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا
تقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم

وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تقعن عندك
ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما هلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب
من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ
الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل و
الخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا
فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة
بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي
قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان ان يتمسك
به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من
الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما انما يقتضيان
شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا واما
قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل
ورحمتي وسعت كل شي فساكتبها للذين يتقون فان فيه
ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف
الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان
يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برى
عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم
الاول وقد فرغ عنه واما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس
يمكن ان يكون الخير الكثير متعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر
بالضرورة وعند المصادمات الحادثة فاذا برى عن هذا
فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والما غير
الما وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير

لائق بالجود على ما بينا هذا الفصل غني عن الشرح وتنبيه وتتميم
ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل
جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو
كالمرض للبدن نهمة فهو لازم من لوازم ما ساق اليه
الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع
ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ له
من خارج لحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج
فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان
يكون التخويف موجودا في الاسباب الذي شئت فينفع
في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب
القدر وان كان عارض واحد مقتضي التخويف والاعتبار
فركب الخطايا واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض
العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا
من مختار رحيم لو لم يكن هناك لا جانب المبتلى بالقدر
ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة
لكن لم يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن
بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل
ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال يقابله
لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من
المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا اوليا بل اكثره من
المقدمات المشهورة التي اجمع عليها ارباب المصالح ولعل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الغاعلين وانا حقت

الحقائق فليلتفت الى الواجبات في موضع آخر تقرير
السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة
عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم
العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا
لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل
الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد
الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن الى قوله من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر في
هذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية والراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات
الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك
ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ
له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان
حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم
كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب
اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود
التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر
الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد

للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان
هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفوت
الجزئي لاجل الكلي اي لا نظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير
الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن
فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل
على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على
وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او
حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى
طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل
منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك
مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام
وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها في البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن
ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين لاغراض
الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف
وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان

القدر

القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه
لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف
قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب
الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما
تقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول على القدر
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة
الى اسبابها المتكثرة مخالف القول بالقدر على ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا
مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان
موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته
وارادته وكلاهما تستندان الى اسبابها ومن اسباب الارادة
فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب
المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع
ما في القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما
لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل
على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعن
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما
ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية
في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا

لحكمه

والنضرة

النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة
السرور والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها
الحالة التي يكون او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة
الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد سبق الى الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية و
وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير
حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ما
فيقال له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون
ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج و
النرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضهما لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح
لطالب العفة والرياسة في صحبة حشمة فينفض اليد
عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر والذ هناك
لا محالة من المنكوح والمطعوم واذا اعترض للكريم من
الناس التذاذ بانعام يصيبون موضعه اثروه على
الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه واثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان
كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء
الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند
مناجزة الاقران المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم
على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو
بعد الموت كان ذلك افضل اليه وهو ميت فقد بان

ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية
وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات
فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها لنفسها فاذا كانت
اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما ظنك في العقلية ٥ العطب الهلاك واقتحم اي
دخل من غير روية واللهم العدد الكثير واعلم ان من
المشهور ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون
ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة
بغيرها فتارة ينكرون بحقيتها وينسبون الى خيالات
لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية
فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي
اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة
المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن
انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه
تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم تؤثر لذة ايثار الغير على
نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء
الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها
على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش وتقاسي
اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف

اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذيذ
بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فنتيجة ان
ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات
الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات
ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة
الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل
والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها
من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج
من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان كون العقلية اعظم منها
اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك
وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتي **تذنيب** فلا ينبغي
لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل
منها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة يكون لنا و
الذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل
الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة
يعتد بها القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد
الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان
الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ
من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل
السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد

عليهم

عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري معها
بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا
بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في
الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد
التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس
الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي
ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو
الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول
ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول
ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا
بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان معنى يدل على المقصود بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما
قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك
كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك
وهو لا يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك

لا فی نفس الامر والکمال والخیر ههنا اعنی المقیس الی الغیر بهما
حصول شیء لما من شانه ان یکون ذلک الشیء والفرق بینهما
ان ذلک الحصول یقتضی لا محالة برائة ما من القوة لذلک
الشیء فهو بذلک الاعتبار فقط کمال وباعتبار کونه موثرا
خیر والشیخ انما ذکرهما لتعلق معنی اللذة بهما واخر ذکر
الخیر لانه یفید تخصیصا ما لذلک المعنی وانما قال من حیث هو
کذلک لان الشیء قد یکون کمالا وخیرا من جهة دون جهة
والالتذاذ به یختص بالجهة التی هو منها کمال وخیر فهذه
ماهیة اللذة ویقابلها ماهیة الالم کما ذکره وهو اقرب
الی التحصیل من قولهم اللذة ادراک الملائم والالم ادراک المنافی
ولذلک عدل الشیخ منه الی ما ذکره فی هذا الموضع قال
الفاضل الشارح تعریف اللذة بالخیر الذی هو عند الشیخ
امر وجودی یرجع الی قولنا اللذة ادراک الموجود وکذلک
یکون الالم ادراک المعدوم وذلک باطل اما فی اللذة فلان
ادراک احتراق الاعضاء والاصوات المنکرة وما یشبهها
لیست بلذات مع انها موجودات واما فی الالم فلان العدم
لا یحس به فان فسر الخیر باللذة او ما یکون وسیلة الیها عاد
ما هو المشهور مع التعریف الی قولنا اللذة هی ادراک اللذة
او ما یکون وسیلة الیها والکمال ایضا ان فسر بحصول شیء لشیء
من شانه ان یکون له وکان معنی قولهم من شانه ان یکون له
امکان اتصافه به لزم ان یکون الجهل وسائر الرذائل کمالات
قال والتحقیق ان تصور ماهیة اللذة والالم بدیهی غنی
عن الشرح واقول ما ذکرناه فی تفسیر قول الشیخ یغنی عن ایراد

اجوبة

اجوبة هذه الشکوک والوجه فی ذکر ماهیة اللذة و
الالم مع کونهما غنیین عن التعریف ما ذکرناه فی باب
الادراک بعینه قوله وقد یختلف الخیر والشر بحسب
القیاس فالشیء الذی هو عند الشهوة خیر هو مثل الطعم
الملائم واللمس الملائم والذی هو عند الغضب خیر فهو
الغلبة والذی هو عند العقل خیر فتارة وباعتبار هو
الحق وتارة وباعتبار فالجمیل ومن العقلیات نیل الشکر
ووفور المدح والحمد والکرامة وبالجملة فان همم ذوی العقول
فی ذلک مختلفة مراده بیان ان الخیر الواقع فی ذکر
ماهیة اللذة هو الخیر الاضافی الذی یعقل بالقیاس
الی الغیر وذکر المنتسبات الی القوی الثلثة التی یتعلق
الافعال الارادیة بها اعنی الشهوة والغضب والعقل
ومعنی قوله فی الخیر العقلی فتارة وباعتبار فالحق وتارة
وباعتبار فالجمیل ان الحق خیر عند کون العاقل قابلا عما
فوقه بالقیاس الی قوته النظریة والجمیل خیر کونه متصرفا
فیما دونه بالقیاس الی قوته العملیة واراد بقوله ومن
العقلیات نیل الشکر ووفور المدح الخیرات التی یکون
للعقل بمشارکة سائر القوی وهی التی یختلف الهمم فیها
لاختلاف احوال تلک القوی اما العقلی الصرف فلا
یختلف البتة قوله وکل خیر بالقیاس الی شیء ما فهو
الکمال الذی یختص به ویحنو باستعداده الاول اراد
الفرق بین الخیر والکمال فذکر ان الخیر المضاف الی شیء هو
الکمال الخاص الذی یقصده ذلک الشیء باستعداده الاول

اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى
شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده
الاول والشئ لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك
الشئ موثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى
الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده
الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما
نظرا على الاخر ولا يكون الشئ الذى يحوه ذلك الشئ باستعداد
الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته
لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه ما يعده لاقتناء الرذائل
قصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا
بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب
ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح
الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيدها الى ان كلام الشيخ
مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا
عن الاخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال
خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تلخيص
معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه من
حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب سلعة مثل الصحة والسلامة
فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو فجوابه بعد المسامحة والتسليم

ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات
اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد
عند الثووب الى الحالة الطبيعية بمناقصة غير مخفى التدريج
لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ
اى دام منه قوله تعالى وله الدين واصبا والثووب الرجوع
الى الشئ بعد الذهاب عنه والمناقصة الاخذ على غرة
والعرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور
وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد
الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان
الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان
استمرار المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبيه
على انهما مع التجدد المقتضى للادراك لذيذان جدا تنبيه
واللذيذ قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو فضلا عن
ان يشتهى اشتهاء شائقا وذلك البتة ما طاعنا فيما سلف لانه
ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو
خير كان الفصل الاول كان مشتملا على النقض الوارد
على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق
بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب
عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو
حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا الوهم
مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب
كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف
الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء

ماسلف عنه اذا الطف لعنمه زدنا فقلنا ان اللذة
هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير
الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد
منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتاخر
ماهو لا الآن يكرهه عاف الطعام اى كرهه والغرض من
هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد
فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو
ان يقال لا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك
فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون
القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او
معوقة كما في الحذر فلا يتالم به فاذا انبعث القوة او
زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم
ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملتذ عند
عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم
عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح
اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يتفق المعنى المسمى بالمقاساة
كان في الجوان ان لا يتفق عنها بالغ الاحتراز مثال الاول
حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من

لم يتاس

لم يتاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم
وان كان يقينا فهو لا يوجب الاحساس به وذلك لان
معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها
اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا
يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة
وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون النيل
ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا
في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك
والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تفسيره
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس
اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة
فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة ماخوذة من مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن
سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم
ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية
غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في العضو من غلبة وللوهم
التكيف بهيئة ما يرجوه او يذكره وعلى هذا حال سائر
القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول

كل ما يمكنه ان ينال منه بنهاية الذي يخصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتديا
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السماوية الاجرام السمائية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا
يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي
خالص الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل
العقلي لا يكاد يتناهي والحسي محصورة في قلة وان كثرت
فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى
اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق
الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة
الادراكين يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها
اكمل من الحسية وهذان البحثان مما حرّره في مطالب النمط
وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري
يحصل للمدرك بما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا
بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها
اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما تقتضيه الاستقراء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة
خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فان كلاهما في افادة اللذة متساويان ولذلك

يلتذ النائم حال الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة
وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة
الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية ما هي تصور غلبة
او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى
الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء موجودة او بصورة ما هي
متذكرة فتذكر وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات
حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعهما
لذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه
ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل
الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعلقه
من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا
مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال
خيرا بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال لحصول
هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة
العقلية ثم انا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية
من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية
اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل
الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم الاجسام التي
تخصه فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات

لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها
غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما
تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفتين فاذا
كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت
اللذة تابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه
والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك
الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان
يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد
الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض وجب ان يكون بعض ما هو
سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد
ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند
الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف
باللذة ولا ندري اهي ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اتممتم
عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم
ثم ذكر ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا
البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم
ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة

بعينها

بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما
يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع
انها لا تجد اللذة العظيمة التي يصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان
الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول
بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها
مما يناسبها وتفحصوا عنه ما يخص كل واحدة منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل في
كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم
اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده
للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة
معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل
العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك
الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له
او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من
المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها
اشد ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا
وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الان

اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه لم تشتق الى
كمالك المناسب او لم يتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه
يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان
يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها و
يتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها
تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها
ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب
فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا
الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه
الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها
عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد
ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما
كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم
ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالالم ممكنة كان
عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية
وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار
الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه على
بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي

اسباب

اسباب الشقاوة بعينها بعد الموت وعلى حصول التألم
بها حينئذ بحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من
الآلام البدنية والغاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان
ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان
فبسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب يريد
بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول
فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي
اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها
رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية او بحسب القوة العملية فيصير ستة
فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا
فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو
الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يلزم به التعذيب لانه
الجهل المركب المضاد للنفس الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا
الفصل لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ
عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة
كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي

يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما
لعدم رسوخها واما لكونها هيأة مستفادة من الافعال
الامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرذالة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت
في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان
رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك
الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب البله بمعزل من هذا العذاب
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما يلقى اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اراد ان يميز في
هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام
تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم
فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها
لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية
ليس باولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا ما ثم انها لم يكتسب الكمال فلا يخلو اما
اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او استغلت معرفة
بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت
في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة
النقصان الذين يعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال
الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري
قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء

اسوئهم

اسوئهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله
والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة
الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الهموم وهؤلاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمال لانهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة
الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح
يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها
على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان
ما ادركته على الوجه الذي ادركته لكنها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك
التذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان
ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة
وانتعشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا
وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية
وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية

هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على
الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن
الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم
كانوا ذوي علوم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية وذهبوا
الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها
من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ
مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون
في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في
الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد تمكن منهم فيشغلهم
من كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
ونبه عليه بالقياس العقلي وانما تحققه من هو مير كر والفاظه
غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على
الفطرة ولم يباشرها الامور الارضية الجاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي
شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة
مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث
ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان
باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذا
حال اللذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على
الفطرة النفوس التي لم ينقش فيها الحق ولم يدنس بالعقائد

الخالفة

المخالفة للحق ولم يغلظها اي لم تغلظها والغلظ في الرجال
والجاسية الشديدة الصلبة يقال جلس بحسا بدع
بالهمزة اي صلبت وغشيتها اي غطتها ووجد مبرح
اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح الامر
اي جده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم
والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على
طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول
التام اليه ومن كان باعثه غير ذلك وقف عند حصول
غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها
عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان
يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم
آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
لما فرغ من احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال و
للجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال
وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من
القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة
فيها والخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا
المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير مبتهجة
لخلوها عن اسباب التأذي وللخلاص فوق الشقاء فاذن
هي في سعة رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر

وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها
لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك
الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام
اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادى صورها وهذا ما ذكره
الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب
المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما
واظنه يريد الفارابى قال قوى لا ممكنا لو هوان هولاء انفس
فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس
لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء
البدنية امكن ان يعقلهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان
التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع
منه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او
حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان
يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس انفسا لتلك
الاجرام او مدبرة لها فان لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام
لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده
وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقل
كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا فى الهواء
الابخرة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر الذى يسمى روحا الذى
لا تشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا
ما ذكره فى الكتاب المذكور فلولا مخافة التطويل لاوردته

بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم
الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين ولى فى اكثر
هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما
كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها
النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ليس يجب ان
كل فنا يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد
ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط
هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب
الثانى وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت
ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفس من العلل
المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما يحدث
معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا ناسخها
ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة
والثانية الحادثة معه فكان يحصل لحيوان واحد نفسان و
هذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه
وكل حيوان يشعر بشى واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه
فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى
بذاتها ولا تتصرف فى البدن فلا يكون لها علاقة
مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف الحجة
الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل
بالبدن او لا يتصل الثانى حال فساد البدن الاول
او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به فى

تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك
الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث فى
تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث على عدد
النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات
متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير
الاول يجب ان يتصل كل فنا بدن يكون بدن آخر ووجب
ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات
منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير
الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى
استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال
الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه
واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد
فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة مدة اخلف و
الثانى يقتضى اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود
الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحد
بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره
وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس
وهذا ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان و
يحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس لبعض الابدان المستحقة دون بعض
من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث
قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا
نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن

واحد وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل
عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة
بزمان فجواز كونه معطلا فى زمان يقتضى جواز ذلك
فى سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا
لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حصول
مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس
اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة
وعلى الثانى ان تخصص اتصاله بزمان دون زمان
مع تساوى الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا
قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام
بقوله ثم ابسط هذا يعنى البرهان الثانى والى الاصول
المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن
بما تجده فى مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشئ هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء
كمالا الذى هو برئ عن طبيعة الامكان والعدم وهما
منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل
فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة
فى الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى فكل مشتاق
فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ واما العشق فشئ آخر
والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او
لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق

لذاته من ذا تنزه من اشياء كثيرة غيره لما فرغ من
بيان احوال النفس في المعاد وقد تقرر مما مضى ان
وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى
اراد ان يبين ترتب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر
انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول
وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان
اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند
الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لانه كماله هو
الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط
فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل
الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر
من حيث هو مؤثر محبوب له والحب اذا افرط سمى عشقا
وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق
اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق
التام لا يكون الا بالوصول التام ويكون ذلك على امر
لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو
الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان
الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه احدهما
بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج ولا يتصور الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول
لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته
اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه

تعالى

وادراك الذات

سح

تعالى

وان كان

وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه
عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق
لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق
لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح
بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم الادراك الكامل
يوجب حبا استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان
ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر
والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز
ان يكون ادراك الغير موجب الحب وادراكه تعالى غير موجب
والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك
المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب
حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكم بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه
المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون وهم الجواهر
العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين
من خلص اوليائه القدسيين شوق وهذه هي المرتبة
الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها
لبراءتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة
العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما
فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف
منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا و
يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة

تعالى

ما

لجدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خل ذلك شيئا
ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس
البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان اجل
احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق
الكلهم الا فى الحياة الاخرى هذه المرتبة الثالثة وهى
مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا
وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل
المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لا تصور وصول اثر المعشوق
به اليه ووصول الاثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ
باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك
لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان
وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة
متباينان فى الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيخيلهما
معا وههنا متحدان والباقى ظاهر قوله ويتلوه هذه النفوس
نفوس بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على
درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة
المنحوسة التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان
هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة
والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة وهو سبب اذاها
فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت

فى الامور وتاملتها وجدت لكل شىء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا
لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه
رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية
وهذه جملة وستجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا
لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك
ثبوت العشق للجواهر العقلية والشوق لبعضها اراد
ان ينبه على ثبوتهما لنا فى النفوس والقوى الجسمانية فذكر
ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة
على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او
الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة
عندها فهى عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا
فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق
بين فيها سريانه فى جميع الكائنات وبالله التوفيق ٥

النمط التاسع فى مقامات العارفين

لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها
المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى
احوال اهل الكمال من النوع الانسانى وبين كيفية
ترقيهم فى مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم فى
درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل
ما فى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه اليه ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين

مقامات ودرجات يختصون بها في حياتهم الدنيا
دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية
فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة و
الحليات ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اى
خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم
قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب
الابدان لكنها كان قد خلع تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس
متصلة بتلك الذوات الكاملة البرئية عن النقصان
والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز
عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم
بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله
عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم
وافعالهم وآيات يختص بهم التي من جملتها ما يعرف
بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها
اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها و
يستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها
ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه او سرد
عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم

ان

ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب
لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز
ان اطقت سرد الحديث اى اتى به على ولاء وفلان
يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان يحرك
واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم
وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع
والحبس قيل البسل الخلي قال الفاضل الشارح في هذا الموضع
ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات
يختص بمجموعها شيء اختصاصا بعيدا عن الفهم ليتمكن الاهتداء
منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل
ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ
حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود
ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه وابسال الجنة
فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات
سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط
نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات
واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان
الاسمان ويكون سياقها مشتملا على ذكر طالب ما مطلوب
لا يناله الا شاقا فشا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال
ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال
على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذي امر الشيخ بحله وشبهه ان يكون تلك القصة

في قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد جريا في
امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة
ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير
اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم
فنجى سلامان لشهرته بالسلامة وانفلت من الاسر وابسل
الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار مثلهما في العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا
لا اتذكر ذلك المثل ولم اتفق لي مطالعة القصة في
الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة
للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين
في موارد حكايات العرب فان كان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض
الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان
سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال
المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل
بحل الرموز وهو سياقة القصة بحيث يجدها مطابقة لاحوال العارفين
فاذن الامر بحل الرموز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو
موقوف على استماع تلك القصة وح لعله يكون مما يستقل
العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول
قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى
سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت الي اولا ذكر
فيها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان والروم ومصر

وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة
فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته من في غير رحم امراة ابن
له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى
نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها و
امره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب
وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف
في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما
ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي
سلامان في ملازمة ابسال فجعلهما بحيث يشتاق كل
الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فعذبا بذلك وفطن
سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه
لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة
والفه بها واخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه
والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد
ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان
ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني
اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها
فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة
صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها وبقيت معه
ابدا فاعرض عن حال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتهما
فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك

وحدا الملك وواحد النفسه ووضعت هذه القصة
مع صحيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو
فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
فنقلها حنين بن اسحاق من اليوناني الى العربي وهذه
قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ
اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك ويقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي
يفيض اليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها
من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية
الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان
لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الجحود
تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس و
هربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسها في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واسما لهما مدة ومرور زمان عليهما لذلك
وتعذبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان تمايل
النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط
ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على
الاشتغال بالباطل والقاء نفسهما في البحر تورطهما في الهلاك
اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها
اياه وخلاص سلامان بقاها بعد البدن واطلاعها على
صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان
الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فقط

تاويل

تاويل القصة وسلامان مطابق لما عني به الشيخ اما
ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان
وههنا مثل لما يعرفه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه
ليست القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل
على قصور فهم واضعها * القصة الثانية وهي وقعت
الي بعد عشرين سنة من تمام الشرح وهي منسوبة الى
الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد
الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة
سلامان وابسال له حاصل القصة ان سلامانا وابسالا
كانا اخوين متفقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد
تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا
عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت
لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار
عليه سلامان بذلك فابى ابسال من مخالطة النساء
فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها
فاكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها
له فانقبض ابسال عن ذلك وتوهمت انه لا يطاوعها
فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت
لاختها اني ما زوجتك بابسال لتكون خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية
فلا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس
بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش
اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت بضم

صدرها الى صدره فارتاب سلامان وقال فى نفسه
الابكار الحفرات لا تشعلن مثل ذلك وقد تغيم السما الغيم
فى الوقت فلاح منه برق فابصر بضوءه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان
انى اريد ان افتح لك البلاد فانى قادر على ذلك واخذ
جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا
وغربا من غير منة عليه وكان اول ذى قرنين استولى
على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته
عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه فى جيوشه و
فرقت المراة فى روسا الجيش اموالا ورفضوه فى المعركة
ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دما حسبوه
ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحشى و
القمته ثديها فاغتدى بذلك الى ان انتعش وعوفى ورجع
الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد
اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء
وبددهم واسر عظيمهم وسد الملك لاخيه ثم واطات
المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان
صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته
اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى
ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم
بلسهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة
وتاويله ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسال

العقل النظرى المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا
وهو درجتها فى العرفان ان كانت ترقى الى الكمال و
امراة سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب
المتحد بالنفس حاره شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى لتكون مؤتمرا
اليها فى تحصيل ماربها وابا وه انجذاب العقل الى عالمه
واختها التى املكتها به القوة العملية المسمى بالعقل
العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها
نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة
وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم
المظلم هو الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق و
انزعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد
لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على
حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل و
المدن ولذلك سماه باول ذى قرنين فانه لقب لمن
ملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية
الخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملاء الاعلى و
فتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن
الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا
العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند
اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفاته

العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطا
هو القوة الغضبية المستعملة عند طلب الانتقام و
الطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل
فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد
الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر
وزوال هيجان الشهوة والغضب وانكسار عاديتهما
واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن
البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل
مطابق لما ذكره الشيخ ومما يدل انه قصد هذه القصة انه
ذكر فى رسالة له فى القضاء والقدر قصة سلامان و
ابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم
الذى اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها
فهذا ما اتضح لنا فى امر هذه القصة وما اوردت القصة
بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن
متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على
فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم
العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب
بعض هذه مع بعض طالب الشئ يبتدى باعراض
عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد
انه يقرب اليه وينتهى عند وجدان المطلوب

فطالب

فطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى
الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا و
طيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو
عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما
الزهد والعبادة باعتبار والتبرى والتولى باعتبار
ثم اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هى المعرفة
فاذن احوال طلاب الحق هى هذه الثلثة ولذلك
ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد
فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات
الثنائية تكون ثلثة والثلاثى واحدا والى هذا اشار الشيخ
بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد
عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا
متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن
الحق وتكبر عن كل شئ سوى الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة ياخذها فى الاخرى
هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهمته و
قوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى
الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك
ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع نور الحق غير مزاحم من
الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك
القدس لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة

اراد ان ينبه على عرض العارف وغير العارف من الزهد
والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد و
العبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير
العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد
غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجره فالفعلان
مختلفان لكن العرض واحد واما العارف فزهده في
هذه الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما
سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي
يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء سوى
الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي
ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني و
الاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى
ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا
ينازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل
الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى
منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجناب اشارة لما لم يكن
الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
غيره من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما
تفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم
على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون
بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه و

وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير
فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ
للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة وكررت عليهم — للمعبود م
لحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل
المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في
الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها
المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر
الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك ثم اقم واستقم
لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران — ن
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد
ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت
النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه
متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها
ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن
يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن
ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك
المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم
لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهي ان يعمل كل واحد
ما يعمله اجر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من
عمله فاذن بازاء ما ياخذ منه من عمله فاذن الانسان
بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله

وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول
واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان
بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما يحتاج اليه
ويغضب على من زاحمه فى ذلك ويدعو شهوته وغضبه
الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل الامر اما اذا كان
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن ذلك فاذن لا بد منهما
والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا
اذا كانت لها قوانين كلية وهى الشرع فاذن لا بد من
شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربة وانما سمى المعنى
المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة
ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يعنى تلك
القوانين ويقررها على الوجه الذى ينبغى وهو الشارع
ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق
الطاعة انما يتقرر بآيات يدل على كون تلك الشريعة من عند
ربه وتلك الآيات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية
والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم
الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبى ذو
معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء
العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى امور معاشهم

يحسب

يحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصى ثواب وعقاب اخروى يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك
انتظامها فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من
عند الله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من
افكارهم واحوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى
والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة فى الشريعة والمعرفة
العامية فلما يكون يقينية فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون
معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار
والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة فى
اوقات متتالية كالصلوة وما يجرى مجراها فاذن يجب ان
يكون الشئ داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى
الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج
اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك
مقدر فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود
فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نوع
لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلى الشرع الى هذا
النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما
وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر

الاجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى سعة
النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهى ايضا الاجر الجزيل
بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج الحقيقى المضاف
اليهما لتحظ جنات تفيض هذه الخيرات حبابا يبهرك عجائبه
اى يغلبك ويدهشك ثم اقم اى اقم الشرع واستقم اى
فى التوجه الى ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل
الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس
الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان
عنيتم به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم
وان عنيتم به ان ذلك سبب النظام الذى هو خير ما وهو الله تعالى
مبدا الكل خير فاذن يجب وجود ذلك عنه فهو ايضا
باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس
كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات
دالة على كون الشارع من عند الله غير لائق بكم لان سبب
المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء وهو ضد ما دعى من
السحرة كما يجى فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته
الى الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزة
دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على العاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب
العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاق الى الدنيا مع فواتها
عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى سقوط

عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات
ائمة تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها
كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى
غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما
صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول
عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض
والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان نقول
الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر
والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن
اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم
واما عن الثالث فبان نقول ايضا فالى ما مر من القول
فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار
لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية
لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب
المعاصى يقتضى ارتكاب ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية
لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة
فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما
ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن
ان يعيش الانسان الا بها انما هى امور لا يكمل النظام المؤدى
الى صلاح حال العموم فى المعاش والمعاد الا بها والانسان

يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم
الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او
مايجرى مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف
العمارات بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد
الحق الاول لا لشئ غيره ولا يوثر شيئا على عرفانه وتعبده
له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المرهوب عنه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون
الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره وهو الغاية وهو
المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة واثبت مبادى غرض غيره اعنى
الثواب والعقاب اشار فى هذا الفصل الى غرض العارف
فيما يقصده فنقول للعارف الكمال الحقيقى حالتان
بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهى محبته لذلك
الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهى حركته فى طلب
القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثانى
بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق
الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير
بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق
لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اى لا يؤثر شيئا غير
الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس
بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجى وهو

قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وكل ما هو
مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان
مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر
على العرفان فلهذا اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق
على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز
عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما
اما العارف فلا يؤثر شيئا غير الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته
بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق
عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض
ما ذكر فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه لجرها
الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو
الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد فى تعبده
غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات
انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض
لاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه
بالقياس الى الحق الاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ
كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد
استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكر فى قوله ولانه
مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى
الحق فلما ذكر فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر
الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم

وهى طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله و
تعبدهم له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى
الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا
التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق
وباقى الفصل يدل على خلافه ثم انه اشار بكون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة لا لرغبة فى
الثواب او رهبة فى العقاب وبين فساد كون ذلك
غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وكانت
الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب او العقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق
وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو
الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب اللذين هو
الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق هذا
شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس
من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة
صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد
طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال
الشيخ ايضا برهن فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا
فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود
بالقصد الاول هو ذلك الحصول ويبنى عليه ان كل مريد مستكمل
فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال
ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان
على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به

المريد

المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها يتعلق
بالله لا لشئ غيره واقول فى بيانه الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد تقتضى امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق
الارادة بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته
وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان
اشارة المستحل متوسط الحق مرحوم من وجه فانه
لم يطعم لذة البهجة به فيطعمها انما معارفه مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم
لما غفلوا عن طيبات عرض عليها البالغون واقتصرت
بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون
من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها لذلك من غض النقص بصره عن مطالعة
بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور
فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها
وانما تعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها
فيبعث الى مطعم شهى ومشرب روى ومنكح بهى اذا
بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات
قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون
الايثار قد عرف اللذة وولى وجهه سمتها مترحما
على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه
بكده مبذولا له حسب وعده المخدج الناقص يقال
اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلقة والولد

محلج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اى
احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل
عنه وعاف الطعام او الشرب اى كرهه فلم يتناوله و
عكف على الشيء اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اى
ملكه اياه وبعر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشيء
ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ
الشيخ فيما قول النبي عليه الصلوة والسلام من وقى شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان
والسحون جمع سحن وهو طريق الوادي والكد الشدة
في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد
العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر
غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثوا
او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقيصة في
ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة بين للمتامل
منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان
لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة
البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق
يده بما يليه سواء كان ما اعلق يده به مطلوبه او
لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد
عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع
على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجر اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبته همته الى
الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه دني

منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها
التعيير البالغ في تخصيص آلة البطن والفرج بالذكر
وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المحروم ينال
ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما
وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك
في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله
باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة
بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات
العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر
باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من
الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس
لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو
مريد اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى ا
الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب
العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم
طرق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول
اليه تعالى وشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احدى
عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو يشتمل على ذكر مبادي
حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول حركاتهم المترتبة بحسب
حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها تصور
الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على
المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان

يقينا مستفادا من قياس برهانی او کان ایمانیا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما
اعتقاد يقتضی تحريك صاحبه فی طلب ذلك الفيض و
لما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها
حالة تعتری بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة فی الاعتصام بالعروة الوثقى التی لا تزول و
لا تتغير فهی مبدا حركة السر الى العالم القدسی وغايتها
نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر
فی النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادی
مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب
ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوة المؤثرة المنبثة (خ القوى المؤثرة)
فی الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست
بحيوانية فلها من المبادی المذكورة الاولى وهی ما عبر عنه
بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية
والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتخذناهما ههنا لانهما
لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعی والصوارف و ذلك
لا اختلاف ما يتصور مع سكون النفس الذی اشترط ههنا
وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية و
الفاضل الشارح اورد فی تفسير هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك
غير مناسب لما فيه تنبيه ثم انه يحتاج الى الرياضة (ضة)
والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار والثانی تطويع النفس الامارة

للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات
المناسبة للامر القدسی منصرفة عن التوهمات المناسبة
للامر السفلی والثالث تلطيف السر للتنبه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقی والثانی يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى
النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام
ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكی بعبارة بليغة
ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين
عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذی يأتمر
فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة مسنن
الايثار طريقة والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم ای رقيق
يقال رخم صوته ای لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه
الشمائل ومقصوده من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وان اذكر قبل الخوض
فی التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم
منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض
واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية
التی هی مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية فی
الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت
بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها
اخرى اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكره
تارة وبسبب ما تتادی اليها من الحواس الظاهرة تارة الى
ما يلائمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك

الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فيكون هي تارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي
مؤتمرة عن كره مضطربة اذا راضتها القوة العاقلة
بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واختارها
على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته
متادبة في خدمته فاتمر بامرها وينتهي بنهيها كانت
العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي
وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين
حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخرى
تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة
ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت
هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة
ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس النفس نهيها عن هواها
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات
العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات
السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق
اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله
لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس
عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها
على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما

دونه

دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم يبتدئ من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها
هذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول
الغرض الاقصى من الرياضة شي واحد هو نيل الكمال الحقيقي
الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع
اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن
الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس
الامارة المطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي
الى الجانب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلة اعني الدواعي الحيوانية المذكورة
والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد
لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشي اللطيف لا يمكن الا
الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل
فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض
اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد
الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر
عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين
عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني

المنسوبة الى العارضين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة
بحمل البدن بكليته تابعة للنفس فان كانت النفس مع
ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته
مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة
كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها
ايضا رياضة ما للهم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان
وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات
ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات
المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي
هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصة بها فيستتبعها تلك القوى وح
تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع
الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها
على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك
الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة
اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام
المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع و
سكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى
لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل
وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة يوكد صدقه

ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ و
هو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنا واضح الدلالة
على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه
كقالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة يعدها
نحو المسامحة في القبول وشدتها يفيدها هيئة تعدها نحو
الامتناع عن القبول ولذلك للنغمات تاثيرات مختلفة
في النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيات
النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب
تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على
سمت رشد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك
بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة
بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه
شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في
الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك
العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق
العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي
وذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني

والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجابه
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخطيط اعضائه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق الى الاول من المجازيين
لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين
لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس
لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية
معرضة عما سواه معشوقة جاعلة جميع الهموم هما واحدا
ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على
صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات
شهيدا تنبيه ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما
عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهى المسمى عندهم اوقاتا
وكل وقت يكتنفه وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه
هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض عن الشىء اعرض
وومض البرق وميضا واومض اى لمع لمعا نا خفيفا غير معرض
فى نواحى الغيم والشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات
الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شىء من
الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد

يتزايد

يتزايد الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة وقد
اصطلحوا فى تسميته بالوقت قول النبى عليه الصلوة والسلام
لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل
والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لاينسا وبان لان
الاول حزن على انبساط الوجدان والاخر اسف على
فواته تنبيه ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى
غير الارتياض وكلما لاح شيئا عاج منه الى جناب القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل
شىء اوغل اى سار سريعا وامعن فيه وتوغل فى الارض
اى سار فيها فابعد ويوجد فى النسخ بالوجهين اعنى
ليتوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه
اى رجع وانثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال
بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل فى غير حالة
الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل تنبيه
ولعله الى هذا الحد يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن
سكينته ويتنبه عليه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا
طالت الرياضة لم تستفزه وهذا التلبيس منه علاو
استعلى يعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته
اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف و
ما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان
العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا
فاض الانسان بغتة فقد تستفزه لكون النفس العاقلة
عن نحوه غير مناهية له فتنهزم عنه دفعة اما اذا توالى

او استمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان
النفس قد شاهت لبعلته اذ هي متوقعة لعوده و العارف
ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور والاستكانة عن
التراي بالكمال فلذلك يوبر كتمان مايرد عليه و يستعمل
التلبيس فيه **تنبيه** ثم ان الرياضة يبلغ مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا
بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة و
يستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيرانا
اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب
وفده سكينة وقد فلان على الامير اذا ورده رسولا اليه
فهو وافد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب و
الشهاب شعلة نار ساطعة وسها باسنا اي واضحا وفي
بعض النسخ سنا اي باسا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع
الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر **تنبيه**
ولعله الى هذا الحد نظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه
المعارفة قل ظهوره فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن
مقيما تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وطعن اي سار و المعنى
انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج
عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في
هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه
حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه
وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى عزم **تنبيه** ولعله
الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج

الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما يسنح له اي
اي يضح ويتسهل عليه ويقال ساه اي فتحه وسهله **تنبيه**
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما
لاحظ شيئا لاحظ غيره ان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح
له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحف حوله
الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقا وعرج عليه
تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف
فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء اما بمعنى الميل
والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف و
استدار حوله والمعنى ظاهر **تنبيه** فاذا عبر الرياضة
الى النيل صار سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق
ودرت عليه اللذات العلى وفرح لنفسه لما بها
من اثر الحق فكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض و
معناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله
الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي
عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر الحق
بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية
وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى
الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في
مقام التردد بين الجانبين **تنبيه** ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث
هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهنالك يحق الوصول

هذا آخر درجات السلوك الى الحق وهذه درجة الوصول
التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند
المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام
المذكور يزول التردد المذكور في الفصل السابق وتتم
الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن
النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه
فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان
اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد
لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي
كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من
حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه
فهي مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب
الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذا هو تارة
متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق فلذلك حكم
عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما
لحظ النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول
الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر
الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها
فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا
كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول
الى المنتهى لا دفعة كان لكل منها ايضا ابتداء وتوسط
وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلث الاول

التي

التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت ويمكنه بحيث
يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول
معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك
والثلثة بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي
عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة ويمكن ذلك حتى
يلتبس الحصول بالاحصول واستقراره بحيث
يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة
التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره
مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة
على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه
شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح
بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ من
ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل
الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما
يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال
الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل
فاذن الزهد مؤد الى ما به تحرز عنه ثم عقب بالعبادة
اي تطويع النفس المطمئنة لقوى المطمئنة على
افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر
انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس
عجز اي اعتداد النفس بما يطوعها عجز فاذن العبادة

ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب بآخر درجات
السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها
يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج
بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك
الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من
جانب الى جانب يقابله وقد اشعر بذلك الهداية عن التحير
فقال والتبجح بزينة اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق
تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا
متادى الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص
عن جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر
ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **تنبيه**
العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن
في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق
منته الى الواحد ثم وقوف قد جميع مقامات العارفين جمع الشيخ
الفصل واقول في تقريره مشهور بين اهل الذوق
ان تكميل الناقصين يكون بتخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
يكون بشيئين تنقية وتقوية والاول سلبي والثاني ايجابي
وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات
التزكية فقد مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل اما درجات
في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة للفرق وهو فصل بين شيئين لا يرجح لاحدهما
على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء ليتفصل

عنه

عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن
الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض
هو اهمال وعدم مبالاة فالعرفان يبتدئ من تفريق
بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات
اليها عن ذاته وتكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال
به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية
فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد
الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل
فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن
نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي
لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأتى عليها شيء من الممكنات بل
كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من
لدنه صار الحق حينئذ صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر
وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان
ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة
بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس
الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية

وبي يعيها ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود
ذاتيا لغيره فلا صفات متغايرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال
عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره
وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى
وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك و
لا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه**
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
في لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات
ما قبله آثارنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها الا الخيال
ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل
المشاهدة ليس المشافهة ومن الواصلين الى العين دون
السامعين للاثر العرفان حالة العارف بالقياس الى
المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من
العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد
مع الحق غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب
لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض
لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات هي درجات
التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية

وهي

وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات
التزكية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية
والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله
عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في
تلك الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحيطونها ثم يتذكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا تصل اليها الا
غائب عن ذاته فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما
ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا
تدرك بالخيال والمخيلات لا تدرك بالحواس عما من
شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم
اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في
الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان
فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله
لا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيبين في
النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت قواهم
بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم امور
يحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **تنبيه**
العارف هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه
مثل ما يجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من
النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء

سلوك الى الله وفي الله وينتهي السلوك في التوحيد واعلم ان العبارة

فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده
سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ
من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم
واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب و
بسام اى كثير التبسم والبشر والتبسم المشهور ويقابله الخامل وفى
سواسيه على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة الاشتقاق
من لفظة سواء ووزنه فعاللة او ما يشبهها وليست على
قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة
العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا
وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من
هجوم ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل و
رضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن
الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال
لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل
اللازمة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح
حجاب عن نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند
الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين
بسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة
هو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفى وخفيف
الفرس دون حسه وكذلك خفيف جناح الطائر حده
وانتزعا ايضا شغله وانزعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع
وباح له اى قد و فى رواية باح اى ظهر يقال باح بسره
اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيه

الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان
ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك
الاحوال يكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر
فى تلك حجاب قبل الوصول الى الحق او قد وله حجاب
اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول
او من جهة حركة سره كما ان يتمايل فى فكره فيعرض له
الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسببها احد
المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا فيغلب عليه بسبب
ذلك الشامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل
عنه فلا يحتمل شيئا مما فرضناه اما عند الوصول والانصراف
فلا يكون لذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال
بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة
الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون
القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تثقل الامور الخارجية
لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه
مستبصر بسر الله فى القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله
لا يعنيه اى لا يهمه فى طلب ما لا يعنيه والتجسس التفحص و
وتجسست من الشيء اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان

وعيم اي استهامه وعيم اي نسبة الى العار وجم
اى عظم وعار الرجل على اهله تغار غيره ومعناه ان
العارف لا يهمه تجسيس احوال الناس وذلك لكونه
مشغولا على شانه فارغا عن غيره غير متسع لعورة احد
ولا يحسس الا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك
لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح
لا بعنف معير امر الوالد ولده لشفقته على جميع خلق الله
واذا عظم المعروف فربما يستر غيرة من غير اهله والفاضل
الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله
فربما اغراه الغيرة لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه
العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر و
نساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق الكرم
يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب
كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون
اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا
مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف
موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه
العارفون قد يختلفون بالهمم بحسب ما يختلف فيهم من
الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما
استوى عند العارف القشف والترف وربما آثر القشف

وكذلك

وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر
التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا
الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته
وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة
الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية
خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من
قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف في عارفين بحسب
وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر
فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت
والمرقع والترفه النعمة اي الطعمة وهو تفعل من التفل اي غير
متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة
البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع
وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء
الحسن والمزية الفضيلة وخطيت المراة عند زوجها
خطوة بالضم والكسر اي قويا فعولا وعكف عليه اي اقبل
عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية خطوة
من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف
عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى
البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر
القديم تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به
فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف و
التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح
بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب والمراد

ان العارف ربما ذهل فی حال اتصاله بالعالم القدسی
عن هذا العالم فغفل عن کل ما فی هذا العالم وصدر
عنه اخلال بالتکالیف الشرعیة فهو لا یصیر بذلک
متاثما لانه فی حکم من لا یکلف لان التکلیف یتعلق
الا بمن یعقل التکلیف فی وقت تعقله ذلک او بمن
یتاثم بترک التکلیف ان لم یکن یعقل التکلیف کالنائمین
والغافلین والصبیان الذین فی حکم المکلفین **تنبیه**
جل جناب الحق ان یکون شریعة لکل وارد او یطلع
علیه الا واحد بعد واحد ولذلک فان ما یشتمل علیه
الفن ضحکة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه
فلیتهم نفسه لعلها لا تناسبه وکل میسر لما خلق له
الشریعة موردا لشاربة واشمأز عنه ای تقبض المدعو
والمراد قلة عدد الواصلین الی الحق والاشارة الی ان
سبب انکار الجمهور الفن المذکور فی هذا النمط هو جهلهم
بها فان الناس اعداء ما جهلوا والی ان النوع من الکمال
لیس مما یحصل بالاکتساب المحض بل انما یحتاج مع ذلک
الی جوهر مناسب له بحسب الفطرة **النمط العاشر**
فی اسرار الایات اقول یرید ان یبین فی هذا النمط
الوجه فی صدور الایات الغریبة کالاکتفاء بالقوت
الیسیر والتمکن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغیب و
غیر ذلک عن الاولیاء بل الوجه فی ظهور الغرائب مطلقا
فی هذا العالم علی سبیل الاجمال **اشارة** اذا بلغک ان
عارفا امسک عن القوت المرزوء له مدة غیر معتادة فاسمح

اول

التصدیق واعتبر ذلک من مذاهب الطبیعة المشهورة
یقال ما رزأت ماله ای ما نقصت وارتزأ الشیء انتقص و
منه الرزیة وانما وصف قوت العارف بکونه منقوصا
لارتیاضه علی قلة المؤنة وقلة رغبته فی المشتهیات الحسیة
والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملکت فاسجح ویقال
اذا سألت فاسجح ای سهل الفاظک وارفق **تنبیه** تذکر
ان القوی الطبیعیة التی فینا اذا شغلت عن تحریک المواد
المحمودة بهضم المواد الردیة انحفظت المواد المحمودة قلیلة
التحلل غنیة عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة
طویلة لو انقطع مثله فی غیر حالة بل فی عشر مدته هلک
وهو مع ذلک محفوظ الحیوة ه الامساک عن القوت
قد یعرض بسبب عوارض غریبة اما بدنیة کالامراض
الحادة واما نفسانیة کالخوف واعتبار ذلک یدل علی
ان الامساک عن القوت مع العوارض الغریبة لیس بممتنع
بل هو موجود ولذلک نبه الشیخ علی وجوده بسبب هذین
العارضین فی فصلین انالة للاستبعاد واشار الی وجود
سببه فی الموضع المطلوب فی فصل ثالث بعدهما فان قیل
بین الامساک عن القوت الذی یکون بسبب الامراض
الحادة وبین غیره فرق وهو ان القوی الطبیعیة ههنا
واحدة لما تتعدی بها عن المواد الردیة فی سائر المواضع
غیر واحدة کذلک فان هذا الامساک لا یدل علی امکان
الامساک فی سائر الصور قلنا الغرض من ایراد هذه
الصورة لیس الا بیان انتقاض الحکم بامتناع الامساک

عن القوت فی مدة طویلة علی الاطلاق وهو حاصل
واختلاف اسباب وجود الامساك لیس بقادح فیه
تنبیه الیس قد بان لك ان الهیات السابقة الی النفس
قد یهبط منها هیات الی قوی بدنیة کما قد یصعد من
الهیات السابقة الی القوی البدنیة هیات نال ذات
النفس وکیف لا وانت تعلم ما یعتری مستشعر الخوف من
سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبیعیة کانت
مواتیة نبه فی هذا الفصل علی الامساك عن القوت
الکائن عن العوارض النفسانیة واشار بقوله الیس قد
بان لك الی ما ذکره فی النمط الثالث وهو ان کل واحد
من النفس والبدن قد ینفعل عن هیات یعرض لصاحبه اولا
اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوی البدن انجذبت
خلف النفس فی مهماتها التی تنزع الیها احتیج الیها او لم یحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن
الجهة المولی عنها فوقفت الافعال الطبیعیة المنسوبة
الی قوة النفس النباتیة فلم یتع من التحلل الا دون ما یقع
فی حالة المرض وکیف لا والمرض الحار لا یعری من التحلیل
للحرارة وان لم یکن لتصرف الطبیعة ومع ذلك ففی المرض
مضاد مسقط للقوة لا وجود له فی حال الانجذاب المذکور
فللعارف ما للمریض من اشتغال الطبیعة عن المادة و
زیادة امرین فقدان تحلیل مثل سوء المزاج الحار وفقدان
المرض المضاد للقوة ومعنی ثالث وهو السکون البدنی
من حرکات البدن وذلك نعم المعین والعارف اولی

بانحفاظ قوته فلیس مما علی لك من ذلك من مضاد
لمذهب الطبیعة السبب فی کون العرفان مقتضیا
للامساك عن القوت هو توجه النفس بالکلیة الی عالم
القدس المستلزم لتشیع القوی الجسمانیة ایاها المستلزم
لترکها افاعیلها التی بها الهضم والشهوة والتغذیة وما یتعلق
بها وانما قایس بین الامساك العرفانی والامساك المرضی
ولم یقایس بینه وبین الامساك الخوفی لان الخوف والعرفان
نفسانیان فالاعتراف بکون احدهما مقتضیا للامساك
اعتراف بتجویز کون الاحوال النفسانیة سببا له اما المرضی
فمخالف لهما للسبب الذی ذکرناه وهو وجدان المادة
التی تصرف الغاذیة فیها والشیخ بین ان العرفان ما اقتضاء
الامساك اولی من المرض لان المرض نع بعض الصور مختص
بامرین مقتضیان الاحتیاج الی الغذاء احدهما راجع الی مادة
البدن وهو تحلل الرطوبات البدنیة بسبب الحرارة الغریبة
المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الی الغذاء انما تکون لسد
بدل تلك الرطوبات وکلما کان التحلیل اکثر کان الحاجة
اشد والثانی راجع الی الصورة وهو قصور القوی البدنیة
بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما یحتاج الی
حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوی التی لا توجد الا مع
تعادل الارکان بعدی الحرارة الغریزیة بها وکلما کانت
القوی اقوی کانت الحاجة الی حفظها اشد والعرفان مختص
بامر یقتضی ایضا عدم الاحتیاج الی الغذاء وهو السکون
البدنی الذی یقتضیه ترك القوی البدنیة افاعیلها

عند مشابهتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز
اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش
غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفاً
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله
فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا
في اعتبار مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف
قد ادعى امكانها في الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده
تنبيه قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله
حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم
يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز
عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او
حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته
حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند
الفرح المطرب فاولت القوى الذي له سلاطته او
عشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او
غضب وكيف لا وذلك تصريح الحق ومبدا القوى و
اصل الرحمة ه المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء
السكر وعن اعرض والهزة النشاط والارتياح واولت له
اي اعطيت يقال اوليته له معروفا والسلاطة القهر و
اعلم ان مبدا القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض

فلا عجب لو عنت للعارف
نهزة كما يعرض له عند الفرح
صح

المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف و
الحزن تقتضي انحطاط القوة المقتضية لحركته الى خارج
كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط
كالفرح المطلوب والانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط
يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم فرح
العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة
التي تعرض له وتحركه اعزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون
لغيره كانا قداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا
ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه
والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعتها بقوة
ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب
فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك
الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة
هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا
وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب
نيلا ما في حال النوم فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في
حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل و
الذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان
المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على

الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا
ليس ببعيد ولا منه مانع الا انها تمكن ان يزول ويرتفع
كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على النوم فيدل عليه
التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر نفسه وانما جعل المانع عن اطلاع النوم في
فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم
نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا
للصور المتخيلة في المبادي المفارقة الى زوال المانع المزاجية
تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في
العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام
السمائية لها نفوس ذوات ادراكات جزئيات وارادات
جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم
الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة
المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي
نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما
كالنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا حقا
صار للاجسام السمائية زيادة معنى في ذلك لظاهر
راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان الجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي
نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا
القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب

حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان
صور الحركات مرتسمة في المبادي العالية قبل
كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو
مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها
في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى
ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم
قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في
موادها من كونها ذات ادراكات جزئية هي مبادي
تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم
غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك
يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في
النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات
العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في
شيء آخر وذلك مما تقتضيه راي المشائين ثم انه اشار
بقوله ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله
لظاهر راي جزئي واخر كلي الى الراي الخاص المخالف
لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامها
معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة
كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحها اسمه

وسائر ما بعده الى قوله كما لا يتعلق به وحفاجرها
وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
تالى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادى
على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة
يكون اتم وذلك لظاهر لاين عنده احدهما كلى
والاخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في
الذهن الانسانى ولفظ مستوفيه يورد في بعض النسخ
بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها
بالنصب على انه حال من الهاء التى هى ضمير المفعول في
قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستئناد
وهو الحكم بوجود تلك النفوس الذى ذكر الشيخ في موا ضع
انه سرك النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان لها
بعد العقول المفارقة نفوسا مفارقة بدل من قوله ما
يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان
حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم
مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
عليها بالقياس الى الاولى متعالية صح ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار
ما اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا
عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من راى المشائين
وبقوله والنفسانى معا الى ما اقتضاه رايه في بعض النسخ
او النفسان معا وهو اظهر اى وفي العالم النفسانى
اما نفسا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او
النفسان معا بحسب الراى الثانى **اشارة** ولنفسك

ان ينتقش

ان ينتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد و
زوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون
بعض الغيب ان ينتقش فيه من عالمه ولا زيدنك
استبصارا هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية
التى اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب
في النفس الانسانى مشروطا بشرطين وجودى هو حصول
الاستعداد وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس
انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام
انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن
ارتسام الغيب في النفس الانسانى واجب عند حصول
هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى
تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى في
عدة فصول **تنبيه** القوى الانسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل عن الشهوة وبالعكس واذا
تجرد الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع و
لا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس
الظاهر امال العقل اليه فابتت دون حركته الفكرية التى
تفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شئ آخر وهو ان
النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها
الذى لها بالاشتداد واذا ما استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصريفها جاذبت الحواس الظاهرة ايضا
ولم يتأد اليها عن النفس ما يعتد به ه الموعود في الفصل
السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل

وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعلها يمنعها عن الاشتغال
بغيرها من الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة ويميل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير
اكثر اعاده لتذكر احكامه وبدا باشتغال الحس الظاهر عن
الباطن بقوله فانجذب الحس الباطن بالحس الظاهر امال
العقل اليه اى جعل لانجذاب التفكر الذى هو آلة العقل
من حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر مشتا منقطعا
دون تلك الحركة المفتقرة الى الالة وفى بعض النسخ امال
العقل اليه وفى بعض النسخ اضل العقل اليه اى اضله فى
سلوكه بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اى وعرض
مع استعمال النفس بالحس الظاهر واستعمالها بالفكر
فيما يدركه شئ آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى
التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصور وهو اشتغال
النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت
النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها حارت
الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال حار الحسير والرجل
اى ضعفت وانكسرت وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت
فى امرها والباقى ظاهر تنبيه الحس المشترك وهو لوح
النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته فى
الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهدة دون المتوهم ولتحضر
ذهنك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما

واستاش

واستاس النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة
فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى
ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها
فيه لا من قبل المحسوس ان امكن هذه مقدمة اخرى
وهى تذكير بما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان
المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام
بسبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذى من
خارج يحدث مع حدوث السبب كحدوث حصول
صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه
الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته الكائنة
المستقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى و
تارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه
الاول عند مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة
ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بها
واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل فيحتاج الى
ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا
الفصل بوجوده اشارة قد يشاهد قوم من المرضى
الممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها
الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك
ايضا قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل
والتوهم كما كانت هى ايضا تنتقش فى معدن التخيل

والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين
المرايا المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام
الخيالي من السبب الداخل وتقريره ان الصور التي تشاهدها
المبرسمون في المرضى مثلا والذي غلبت عليهم المرة
السوداء على مزاجهم الاصلي من بعد في الاصحاء ليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في
الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة
من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسمى
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية
الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني
المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر
في سبب باطن يعني النفس التي يتادى الصور منها
بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها في الحس المشترك على ما
سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من
الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها
افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف
فيما ارتسم ما يتعلق تصرفها تلك به من الصور في الحس
المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم
من تلك او لواحقها فيما عند حصول تلك الصور في الحس
المشترك من الخارج وهذا شبه تعاكس الصور في المرايا
فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة
ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله

فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة
والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين

تنبيه ثم ان الصادف عن هذا الانتقاش شاغلان
حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرتسم فيه عن غيره
كانه ينزع عن الخيال نزعا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او
وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه
ويشغله بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن
من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا
سكن احد الشاغلين وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان
يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن
ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ
في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن
القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه
من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني
فكانه ينزع عن المتخيلة نزعا اي يسلبه سلبا ويغصبه غصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم
في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اجراء التخيل او الفكر على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن
التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان الفكر والتخيل عن
الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه
بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة واما اذا سكن احد

الشاغلين على ما سياتى فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور فى الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان ان امكن ان تقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان تقبل الحس المشترك الصغير فى الصور وان لم يتمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعدما مر بما ذكره فى فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن كمال التفاتها الى الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس فى الاصل ايضا بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دل الشاعلية فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى فى المنام احوالا فى حكم المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التى يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة فى حال النوم تشغل فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذاء وهضمه و

يطلب

يطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم ينجذب اليها بل اخذت فى شانها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاستغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه يعرض للحيوان بسبب احتياج الى تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فان الشاغلان فى النوم يسكنان وبقى المتخيلة قوية السلطان و للحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احدى الضابطين معنا ظاهر وهذه الحالة اقل الوجود الا ان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها فى المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن جانب الاخر فضلا اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناسبتها به اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب

الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة
اراد ان ينتقل الى بيان كيفيه ارتسامها في السبب المؤثر
في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر
خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تسابقها
كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما
كانت القوة والضعف من الكيفيات القابلة للشدة
والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
تنبيه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل
اقل لم يبعد ان يكون للنفس ان يكون فلتات تخلص عن
شغل النفس التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من
الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا
في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة
لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ
فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على
النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما
لمنبه من هذا الطاري وحركته التخيل بعد استراحته او
وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام
النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس عند
امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال برح الشواغل
عنها انتقش في لوح الحس المشترك يكون للنفس فلتات اي

حرى؟

فرص يجدها النفس فجاءة وشاح اي خرج والترحرح
التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد
النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها
عن اشتغال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه
كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك
صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون
في احد الحالين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية
المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما
تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب
كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس
عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس
سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود
الى التخيل وهو انه اذا استراح وزال كلاله وكان الوارد
امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور
الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله التخيل وكانت
الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في
لوح الحس المشترك اشارة واذا كانت النفس قوية
الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا
الخلس والانتهاز في حالة اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر
فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال
اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته
فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الباطنة مظاهرة

لد غير صادقة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين
وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا
او هتافا او غير ذلك وربما يمكن مثالا موفور الهيئة و
كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة
مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول
النبي عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق
في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن
الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع
كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين لوهمهم
الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف يفعله في الاولياء
والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى
واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في
الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب
فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال
هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة وجه موفور
الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل
احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال المرتبة وهو القوة
ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من
غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية
لكل ما يليها من هيئة ادراكية وهيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو
منه لسبب وللتخصص اسباب جزئية لا محالة وان لم

يحصلها

يحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه
الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر
مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر
امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوى يزعجها
كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة
من معارضة النفس او لشدة جلاء الصور المنتقشة
فيها او حتى يكون قبولها شديد الوضوح ممكن التمثل و
ذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في نوقف
ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة
للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة
ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة
المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة
السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى فيحتاج اظهر فيما الاخير لان
طلب الحدود الوسطى لا يكون استنتاجا انما الاستنتاج
هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو ج
الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبهها او
في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها
هي ما تقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان
تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها
ويحركها نحوه كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال
او يضبط الا ان يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس
المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل

على ما يريد ويمنعه من ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الراى حال تفكرهم فى امورهم وثانيها شدة ارتسام الصور
فى الخيال فانه صارف للمتخيل عن التلذذ اى الالتفات
يمينا وشمالا اى التردد الى الذهاب قداما ووراء كما يشغل
الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن
مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر
والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى
احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى
النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتى **اشارة** فالاثر
الروحانى السانح للنفس فى حال النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويخلى
عنه الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل
ومحاكاته وقد يكون قويا جدا وقد يكون النفس عند تلقيه
رابطة الجاش فيرتسم الصورة ارتساما جليا فيكون النفس
لها معينة فيرتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الاثار فقط بل وفيما يباشر
فى افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما
انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك فهمك فتحتاج الى تحليل
بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه
منتقلا اليه عنه وكذلك الى آخر فربما اقتنصت ما انسلخ من
فهمك الاول وربما انقطع عنه انما يقتنصه بضرب من التحليل

والتاويل

والتاويل الاثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد
ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط
ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس
عند تلقيه رابطة الجاش اى ثابتة شديدة القلب ويكون
معينة لها ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن
فمنها ما لا ينفعل الذهن عنه ومنها ما ينفعل وينساه وينقسم
الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن
ذلك **تذنيب** فما كان فما كان من الاثر الذى فيه
الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج
الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحى الى تاويل والحلم الى تعبير الصراح و
انما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص و
الاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لا يفتقر الى
تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك حقيقى
يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس
الى شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل
ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام
فى هذا المطلوب **اشارة** انه قد تستعين بعض الطبائع
بافعال يعرض فيها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة

المتلقيه للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى
عرض بعينه فتخصص بذلك قبوله مثل ما يوثر عن
قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمه
معرفة فزع الى اشد حثيث جدا ولا يزال يلهث
فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمع
يضبطون ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا
ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتامل
شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه
بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل لطخ من سواد براق
وباشياء ترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل
الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه
احسار للطبع وفى حيزيهما اهتبال فرصة الخلسه للاذ
واكثر ما يؤثر هذا ففى من هو بطباعه الى الدهش
اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من
الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام
المخلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهش
واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض
ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من
ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هاتف
من غيب وتارة يكون مع تراى من شئ للبصر كافحه
حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة بينه ه يورى
يروى والشد الحثيث الصدو والمسرع ولهث الكلب
اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل

اذا اعيا والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة
الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره و
يرقرق اى تلالا ولمع ويمور مورا اى يموج واهتبال
الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمبس
المسس يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل
اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور
اى يباشرها بنفسه واما الاشياء الذى ذكرها مما يشغل
بتامله من يستنطق فى تقدمه معرفه فالشئ الشفاف
المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور والمصلع او
الزجاجة المصلعه اذا ادير حيال شعاع الشمس او الشعلة
القوية المسقية والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور
والمصلع او الزجاجة المصلعة اذا الصا فى المستدير و
اما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن
وبالسواد المشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل
به الشئ المضى كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التى
ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس
او الشعلة والاشياء التى تمور كالماء الذى يتموج بسبب تكدر
اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد
وما يشبهه وباقى الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل
ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول
بما يجرى مجرى الامور الطبيعية تنبيه اعلم ان هذه
الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى
ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان

ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت
طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار
ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدها
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في
اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه
فاذا اتضح جسمت الفائدة واطمانت النفس الى وجود
تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما
يرباه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات
ثم لو اني اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه اطال الكلام ومن لم يصدق
الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل قال
وبات القوم وربا اي رعيهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق
شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب بالقياس
الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر وهذا اخر كلامه في كيفية
الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد بلغك عن العارفين
اخبار يكاد ياتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك
مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى
فشفوا او دعى عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه
آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوبا والموتان والسيل و
الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل
ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل
فان لامثال هذا اسبابا في الطبيعة ربما ياتي لي ان اقص بعضها
عليك لما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي

ينسب

ينسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه
على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة
فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه
وانما قال يكاد ياتي بقلب العادة ولم يقل يكاد ياتي بخرق
العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي بخارقة بالقياس الى
من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت
يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل
الحيوان من المعسان وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكير**
و**تنبيه** اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علاقة
اخرى وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتادى
الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على
جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله و
هو مثله والجذع على قرار وتتبع اوهام الانسان تغير مزاج
مدرج او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن
ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها و
يكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يوثر بكيفية
مزاجية يكون اثرت بمبدا يجمع ما عددته اذ مباديها
هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولى به لمناسبة
تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس
هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنه انفعال

بدنه ولا يستنكر ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها
بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا
من غيرها التذكرة في هذا الفصل شيئين احدهما ان
النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة
بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف
والآخر ان هيئة الاعتقادات والظنون المتمكنة في
النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل الخوف و
الفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن
والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما
يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع زلقه
اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان فوق قرار
من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على
التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر و
وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في الذوبان
وانتعاش يقال انتعش المريض من مرضه افاق اي اقبل واما
التنبيه فهو ان تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض
النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام
ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر
اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادئ جميع
ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني علمت عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جرم صار

بهما و ياخذ البدن المريض بسببه

اولى

اولى به لمناسبة بخصه مع بدنه كما لا قاهر اياه او اشفاق
عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا
يجوز ان يصدر عن النفس لظنه ان العلة لا تقتضي شيئا لا
يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه
ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد
بارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد
مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس
يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها وتتعلق
بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها
خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت
يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها
ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب و
غيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه
القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب
الحكم بان يكون للنفس الذي هو اشرف تاثيرا اعظم من تاثير
الوهم وايضا المخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج
كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى
الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما
قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك
على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي لنفس ما هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة
فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه

لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه ومن هنا
القدر مغني عن هذا التطويل واقول قوله مبني على ظنه
بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقلم الكلام
فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح
ادراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الالات البدنية
كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد قرر في
هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية
ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها
ولا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي
له لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بحصتها
وقد يحصل المزاج وقد يحصل بضرب من الكسب يحصل النفس
كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار ه
لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي
هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى
علة تختص بتلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك
العلة يجوز ان يكون عين ما يختص به ذلك البعض من النوع
ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب
فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى القوة
الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي
بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل
لمزاج طارو ربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل

الشارح

الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه
الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة
فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية
تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها
في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع
كثيرة غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا
في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو
ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء و
يزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون
شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر
قدر نفسه في غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شاو الازكياء
فيه ه الغلواء الغلو والشاو الغاية والامد والمعنى
ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا
في الخير فلذلك كان الجانب ابعد من الوسط الى الجانب
الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين يكاد ان يكون
من هذا القبيل والمبدا فيه حالة نفسانية تعجبية
تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيته وانما يستبعد هذا
من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل
جزوا ومنفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه
اسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ه النهك الانتقاص
من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني

ونهتكه الحمى اى اضنته ومن يفرض اى يوجب و
انما قال الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا
القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها ر عالم يجزم
بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتأثير
في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه
جذب المغناطيس الحديد وبارسال الحركة برد الماء والارض
ما يعلو منها من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين
النار الماء الذي في القدر بل كافادة الشمس سطح الارض
على مقتضى الرأي الشعاعي **تنبيه** الامور الغريبة تنبعث
في عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية
المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل
جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى
سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة
بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية
مخصوصة باحوال فلكية وانفعالية مناسبة يستتبع
حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل
المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني
والطلسمات من القسم الثالث لما فرغ عن ذكر السبب
لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية
حال ان بين السبب الغريبة الحادثة في هذا العالم سائر الحوادث م
فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم
يكون مبداه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام
السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهي

وحدها

وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها
قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل
الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية
باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها
وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات
وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك
القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**
اياك ان تكون بكيسك وتبرئك عن العامة هو ان تبري
منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في
تكذيبك ما لم تستبن جليته دون الخرق في تصديقك
بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل
التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك
ما لم يبرهن استحالته لك والصواب لك ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم
البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى
العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ه ابتري له اى اعترض له واقبل قبله والطيش
النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية
اى انفستها واهملتها وذاد اى طرد والغرض من
هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين
يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة و
التنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق
اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب

فی مثل هذا المقام التوقیف ثم ختم هذا الفصل
بان وجود العجائب فی عالم الطبیعه لیس بعجیب و
صدور الغرائب عن الفاعلات العلویه والقابلات
السفلیة لیس بغریب **خاتمة** ووصیّة
ایها الاخ انی محضت لك فی هذه الاشارات
عن زبد الحق والقمتك قفی الحکم فی لطائف اللقم
فصنه عن المبتذلین والجاهلین ومن لم یرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة فکان صغاه مع الغاغ
او کان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم
فان وجدت من تثق بنقاء سریرته واستقامة سیرته
وتوقفه عما یتسرع الیه الوسواس وبنظره الی الحق بعین
الرضا والصدق فآته ما یسالك مدرجا مجزی
مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده
بالله وبایمان لا مخارج لها لیجری فیما تؤتیه مجراك
متاسیا بك فان اذعت هذا العلم واضعته
فالله بینی وبینك وکفی بالله وکیلا یقال
محضت اللبن لاجل زبده والزبد زبد اللبن والزبدة
اخص والقفی والقفیة الشیء الذی یؤثر به الضیف و
ابتذال الثوب امتهانه وترك صیانته والوقادة
المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة علی الحرب
وکل امر وصغاه میله والغاغ من الناس الکثیر
المختلطون والحد فی الدین ای حاد عنه وعدل و
الهمج جمع الهمجة وهی ذباب صغیر یسقط علی وجوه الدواب

اسعابه

والحمر

والحمر والغنم واعینها ویقال للرعاع من الناس الحمقی انما
هم همج ووثق وسرع ای تبادر ودرج الی کذا ای ادناه منه
علی التدریج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت
ای اعطفت فیما تقدم وتاسی به ای تعزی به واذاع الخبر
ای افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر اعتقاداتهم بالقیاس
الی المعارف الحقیقیة والعلوم الیقینیة کانوا
اما معتقدین لها واما معتقدین لاضدادها واما
خالین عنهما غیر مستعدین لاحدهما وکل واحد من المعتقدین
لها ولاضدادها اما ان یکونوا جازمین او مقلدین
فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون
تفترقون الی واصلین وطالبین والطالبون الی طالبین
یعرفون قدرها وطالبین لا یعرفون قدرها والواصلون
مستغنون عن التعلم فیبقی هٰهنا ست فرق والشیخ
امر فی هذا الفصل بصیانتها عن خمس فرق منهم اولهم
الطالبون الذین لا یعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانی
المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون
عن الطرفین وهم الذین لم یرزقوا الفطنة الوقادة و
الدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذین
صغاهم مع الغاغ والخامس المقلدون لها وهم ملحدة
هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقیة وهم طالبون
الذین یعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان
راجعان الیهم فی انفسهم احدهما الی عقولهم النظریة
وهو الوثوق بنقاء سریرتهم والثانی الی عقولهم العملیة



وهو الوثوق باستقامة سيرتهم وانسان راجحان
اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقيا الى الطرف
المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم
عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر
بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وربما
حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب
فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات و
التنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة
وتعذر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في
مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان
يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضا ويتجنب طريق العناد والله ولي السداد
والارشاد منه المبدأ واليه المعاد ه فرغ المصنف
قدس سره من تحريره في اواسط عام اربع واربعين وستمائة
والكاتب من تعليقه في ذي الحجة اثنين وتسعين و
ثمانمائة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
سيد الكل محمد وآله الكرام



